

RICHARD TUCK

HOBBES

KÜLTÜR KİTAPLIĞI 158

DOST

KÜLTÜR KİTAPLIĞI: 158

D

Richard Tuck

Harvard Üniversitesi'nde siyasetbilimi profesörü olan Tuck, Hobbes'un *Leviathan* ve *De Cive* (Michael Silverthorne ile birlikte) başlıklı eserlerinin editörlüğünü de yapmıştır.

Tuck, Richard
Hobbes
ISBN 978-975-298-546-9 / Türkçesi: Nursu Örge
Aralık 2015, Ankara, 197 sayfa
Kültür Kitaplığı: 158; Siyasetbilim: 10

Hobbes

Richard Tuck

DOST

ISBN 978-975-298-546-9

Hobbes
Richard Tuck

Türkçesi, Nursu Örge

Yayına hazırlayan, Rojda Yıldırım

Teknik hazırlık, Mehmet Dirican

Erdal Akalın - Dost Kitabevi
Sertifika No: 12386
Paris Cad. No: 76/7, Kavaklıdere 06680 Ankara
Tel: (0.312) 435 93 70 • Faks: (0.312) 435 79 02
www.dostyayinevi.com • bilgi@dostyayinevi.com

Baskı, Pelin Ofset Ltd. Şti.
Sertifika No: 16157
İvedik Organize Sanayi Bölgesi, Matbaacılar Sitesi
1514. Sokak no: 28-30 Yenimahalle / Ankara
Tel: (0.312) 395 25 80-81 • Faks: (0.312) 395 25 84

İÇİNDEKİLER

Birbirimizin fikirlerini ve niyetlerini ancak sözcükler vasıtasıyla anlayabilsek de, aynı sözcüklerin çok çeşitli bağlamlarda kullanılabilmeleri ve kime ait oldukları (konuşanın orada olması, hareketlerini görebilmemiz ve ne amaçladığını bilmek, bizi muhakkak ki epey rahatlatırdı) düşünüldüğünde, sıklıkla çok farklı anlamlara geldikleri olur: Bizden çok uzun bir zaman önce göçüp gitmiş ve geriye kitaplarından başka bir şey bırakmamış bu insanların ne düşündüklerini ve ne kastettiklerini anlamak çok zor olmalı; hele yukarıda bahsi geçen koşulları öğrenmemizi sağlayacak bir tarihçe yoksa veya bunları incelerken ihtiyatlı davranmazsak, bu iyice imkânsız bir hal alacaktır.

(Hobbes, *Yasanın Öğeleri, Doğa ve Siyaset* I.13.8)

Önsöz

Hobbes, İngilizce bir felsefe dili yarattı. Onun çalışmalarından önce, felsefenin daha teknik alanları üzerine –metafizik, fizik ve hatta etik alanlarında– yazılanlar pek azdır. Bu bağlamda bir tek Richard Hooker'ı öncü sayabiliriz ki o da yalnızca felsefenin sınırlı bir dalı olan hukuk üzerine eğilmişti. Ne var ki, herhangi bir araştırmada İngilizce dilinin uygunsuz olduğu inancının terk edilişi ancak Hobbes'un ardından gerçekleşti. Bu oldukça önemli bir gelişme olmakla birlikte genellikle bunun kendiliğinden gerçekleştiği düşünülür; oysa, Hobbes'un bu başarısının sırrı, geleneksel felsefe dili –Latince– ve yeni felsefe dilinde –Fransızca– yapılan tüm çağdaş tartışmalara son derece hâkim olmasıydı. Bir yandan İngilizce yazarken beri yandan da Latince yazmayı sürdürdü ve bizlerin de Hobbes'un en büyük başarısını (dilimizde yazılmış tartışmasız en önemli felsefi eser olan *Leviathan*'ı yaratmak) tam manasıyla kavrayabilmemiz, onun entelektüel dağarcığının her bir köşesini göz önüne almamıza bağlıdır.

Oysa, bu nadiren yapılmıştır: Hobbes, sonraki kuşaklar tarafından, tüm filozoflar arasında belki de en çok görmezden gelinen olagelmiştir. Daha sonra, III. Bölüm'de

de göreceğimiz üzere, bunun bazı tarihsel gerekçeleri de yok değildi; gelgelelim, şu bir gerçek ki, Hobbes pek çok açıdan büyük sıkıntılar çekmiş biriydi. Çalışmalarına ayırdığı zamanın en azından yarısını modern bilimi anlamaya ayırmıştı; bu konuya yaklaşımını ise diğer çağdaşları kadar güçlü bir biçimde dillendirmemişti hiç kuşkusuz; ancak modern bilim üzerine kuramlarına *Leviathan*'da çok fazla yer vermeyişi de hep göz ardı edilir. Bu kuramlarını ayrıntılı olarak serimlediği çalışmaları günümüzde pek az okunur ki bunların da bir kısmı çevrilmemiş olup hâlâ Latince asıllarıyla mevcuttur. *Leviathan* elbette pek çok bakımdan olağanüstü bir değere sahiptir, ancak Hobbes aslında bu eserini ne siyasi ne de ahlaki meseleler üzerine asli bir bildiri olarak sunma niyetiyle yola çıkmıştı. Bizlerin de, anlaşılır nedenlerle de olsa, yalnızca bu esere odaklanmış olmamız, Hobbes'un asıl hedefini görmemizi zorlaştırmıştır.

Dolayısıyla, Hobbes, özellikle böylesi bir kitapta tartışmak için çok uygun bir figür; en nihayetinde, onun asıl amacını yeniden canlandırmak, salt tarihsel bir incelemenin ötesinde olup, entelektüel bağlamda ciddi bir kazanım da sağlayabilir. Bunun yanında, günümüz okurlarının Hobbes'a, bilerek ya da bilmeyerek, son iki yüz yılda gelişen ve tatmin edici olmaktan uzak yorumlama geleneklerine dayanan kimi beklentilerle yaklaşmaları, onu anlaşılması fevkalade zor bir şahsiyet haline getiriyor. O bakımdan, ben de Hobbes'u toparlayıcı bir sonuç bölümünden önce üç ana kısımda değerlendirmeye çalıştım. Birinci kısımda ilginç ve çalkantılı yaşamını ve bu yaşamın farklı evrelerinde hangi entelektüel içeriklerle uğraştığını anlatıyorum. Bu açılış bölümü aslında Hobbes'un felsefe-

sine kısa ve özet sayılabilecek bir bakış sunmakta. İkinci bölümde ise felsefi çalışmalarıyla gelişim gösteren, bilim, etik, siyaset ve din alanlarında yürütülen çağdaş tartışmalara katkı sağlamış savlarını daha ayrıntılı olarak inceliyorum. Üçüncü bölümü de bu savların Hobbes sonrası çözümlemelerine ve II. Bölüm'de sunduğum savlara getirdiğim açıklamalarla bu çözümlemelerin karşılaştırılmasına ayırdım. Kanımca, modern Hobbes yorumcuları onu gerçekte olduğundan daha zor ve fakat hak ettiğinden daha az ilginç biri gibi göstermişler ve onu salt kendi zamanına ait tartışmalara sıkı sıkıya konumlayarak kendi yüzyılımıza ait tartışmalardaki önemini de zayıflatmışlardır.

Bu kitabın hazırlanmasında, başta son on beş yılda birlikte Hobbes üzerine tartışmalar yaptığım üniversite öğrencileri ve Hobbes'a dair bilgisi bakımından bir benzeri daha olmayan eski çalışma arkadaşım Noel Malcolm olmak üzere, pek çok kişinin desteğini aldım. Ancak, kitabın taslağını okuyan ve yorumlarda bulunan şu kişilere de apayrı bir borcum var: Quentin Skinner, James Tully, J. P. Tuck ve Keith Thomas. Bu çalışmanın kilit noktalarını yeniden değerlendirmemi sağladılar ve, böylelikle, daha geniş bir okur kitlesine ulaşmasının önünü kesecek talihsiz hatalar yapmamı engellediler.

I. Bölüm

HOBBES'UN YAŞAMI

Bir hümanistin yaşamı

Bazen farklı felsefe veya etik evrelerin kahramanlarının –Aquinolu Tommaso, Machiavelli, Luther, Hobbes, Kant ve Hegel gibi– sanki müşterek bir teşebbüs içinde olduklarını ve birbirlerini de çalışma arkadaşı olarak gördüklerini düşünme eğilimindeyizdir. Oysa, şöyle bir durup düşünürsek eğer, onların çalışmalarını tek bir bütünün parçası haline getirenin de bizler olduğunu görebiliriz: Onlar, kendi bakış açılarına göre çok farklı yaşamlar sürüyorlardı ve bambaşka vazifeleri vardı. Entelektüel bakımdan da kendilerini bu tarz bir listede yer almayan figürlere daha yakın görüyorlardı – görünürde felsefeyle ilgisi olmayan rahipler veya bilginler. Bu durum özellikle 16. ve 17. yüzyıla ait Avrupalı filozoflar için geçerliydi; pek çoğu "hümanistler" olarak adlandırılacak bir şekilde yetişmişlerdi ve entelektüel kökenleri de, Ortaçağ öncülleri üzerinden meşakkatli bir felsefe geliştirmek yerine, erken Rönesans

hümanistlerinin zarif ve yaratıcı dilsel karakteristiklerine ve klasikler üzerine yaptıkları çalışmalara dayanıyordu. 16. yüzyılın başlarında yaşamış bir hümanist için 17. yüzyıl Avrupa'sından bir entelektüelin yaşamı hem maddi koşulları hem de kuramsal kaygıları bakımından hiç de yabancı değilken, Ortaçağ'ın sonlarında yaşamış skolastik bir filozofa oldukça garip gelebilirdi.

Hele Hobbes söz konusu olduğunda bu o kadar doğru ki. O da diğer pek çok 17. yüzyıl yazarı gibi yoksul sayılabilecek bir ailede doğmuştu – aynı yüzyılda eserler vermiş ve üst sınıfa ait oldukları aşikâr olan Descartes ve Robert Boyle hariç. Malmesbury (Wiltshire) kasabasında fakir ve önemsiz bir papaz olan babası, Elizabeth öncesi dönemin din adamlarını andıran ve muhtemelen gerekli eğitimi de görmemiş biriydi. Aynı zamanda bir alkolikti de ve Thomas 16 yaşındayken ailesini terk etmiş ve "Londra'nın kim bilir neresinde" ölümüne doğru yürümüştü (Hobbes'un hem dostu hem de yaşamöyküsünü büyük bir ustalıkla hazırlayan Aubrey bu olayı biraz garip bir şekilde not etmiş). 5 Nisan 1588'de doğan Hobbes, annesinin İspanyol Donanması'nın geldiği söylentisini duyunca aniden doğuma girmesiyle ilgili de sık sık tekrarladığı bir espri yapardı – "korku benim ikizimdir, ne de olsa birlikte doğmuştuk".

Çok zeki bir çocuk olduğu daha en baştan belliydi. Özellikle akıcı ve zarif bir Latince ve, aynı seviyede olmasa da, iyi bir Yunanca öğretmeyi hedefleyen bir 16. yüzyıl Rönesans dilbilgisi okulu müfredatında gösterdiği üstün başarıdan da anlaşılıyordu bu. Latince, Yunanca, Fransızca ve İtalyanca'yı en az İngilizcesi kadar iyi okuyup yazabilen Hobbes tam bir dil ustasıydı. Euripides'in *Medea*'sını

Yunanca'dan Latince'ye beşli hece ölçüsüyle henüz öğrenciyken çeviren Hobbes'un çeviriye olan ilgisi ve bu alandaki yetkinliği yaşamı boyunca devam etti. Yayımlanan ilk çalışması aslında İngilizce bir Thukydides (1629) çevirisiydi ve sonuncusu da *Odysseia*'nın İngilizce dizeleri olmuştu. *Odysseia* çevirisi, aynı zamanda, bir Rönesans dilbilgisi okulunda öğrencilere aşılanmak istenen ve Hobbes'un yine mükemmel bir akıcılıkla icra ettiği bir diğer becerinin de yansımasıydı – şiir yazmak. Bilinen ilk yazılı eseri de "Darby-Shire'daki İngiliz Tepesi'nin Harikaları"nı konu alan Latince bir şiirdi; ve ölene dek hem Latince hem de İngilizce mısralar yazmaya devam etti. Şunu da belirtmek gerekir ki, Hobbes, ister düzyazı ister nazım biçiminde olsun, bir metni aklına koydu mu oldukça hızlı yazabilen biriydi (gerçi kendisini tembel olmakla da suçlardı) – sözgelimi *Leviathan*'ın son on bölümünü (yaklaşık 90,000 sözcük) neredeyse bir yıldan az bir zamanda tamamlamıştı.

16. ve 17. yüzyıl Avrupa'sında bu beceriler öyle sonradan gelişmiyorlardı – hiçbir pratik yönü olmayan seçkinlik alametleri. Bu beceriler, Rönesans'tan itibaren okul müfredatlarının ayrılmaz bir parçası haline gelmişti; çünkü yalnızca işe yaramakla kalmıyor, aynı zamanda, kişiyi aranan biri de yapıyorlardı. Daha alt bir sınıftan gelen parlak bir çocuğun bu becerilerde ustalık göstermesi, ona sosyal statüsünü yükseltme olanağı da veriyordu. Eskiden Kilise, Hukuk ve Tıp gibi mesleklere kabul edilenler de hiç kuşkusuz bu tür insanlardı. Gelgelelim, talep sanılandan daha da fazlaydı; ne de olsa insanlar kamusal yaşamlarında (özellikle Avrupa kültürüne aşina veya hâkim olunması gereken bir sosyal yaşamda) onlara eşlik edebilecek, dile hâkim, akıcı ve

ikna edici bir üslupla yazabilen, gerekli yazışmaları kaleme alabilen, konuşma taslakları hazırlayabilen, tavsiyelerde bulunabilen ve çocukları da aynı becerilerle donatabilecek kişilere ihtiyaç duyuyorlardı. Bu tam anlamıyla bir "hümanizm" piyasasıydı –sözcüğün Rönesans'tan itibaren anlaşıldığı haliyle– ve bunu da yaygınlaştıranlar Rönesans kültürünü ilk kez İtalyan saraylarında ve kent devletlerinde başlatıp geliştirenler olmuştu. Öte yandan, aynı türden insanlar Kuzey Avrupa'da da vardı; özellikle geniş aristokrat aileler ve bu ailelerin yanında emekli olduktan sonra garip bir biçimde onlarla yaşamaya devam eden belli başlı 17. yüzyıl yazarları da (John Locke ve John Selden bunlara iki önemli örnektir) bunlar arasındaydı.

Hobbes da Malmesbury'deki okulundan bir Oxford "yurduna" (mezuniyet sonrası mesleki uzmanlık dersleri yerine, bütünüyle genel edebiyat ve beşeri bilimlere ayrılmış dersler verilen bir tür üniversite) adım attıktan sonra bu tür bir aristokrat ailenin yanında işe girmişti. O da, daha sonra Locke'un da yapacağı gibi, belli bir uzmanlık alanı seçme konusunda ve en çok mezunları işe alan Kilise'ye karşı ilkesel bir isteksizlik göstermiş olabilir. Öte yandan, uzmanlık alanlarına olan karşıtlığı ileriki dönemlerde çok daha belrigin olacaktı, ki bu da ilk hümanistlerin çoğunda rastlanan bir özellikti (ilk ünlü İtalyan hümanistlerinin çoğunun dinsel veya farklı bir meslek sahibi olmamaları bir tesadüf değildi). Nüfuzlu bir İngiliz soylusunun çatısı altında kalmak ise bambaşka bir yaşam sunuyordu; ne var ki, bunun da bazı sosyal bedelleri vardı: Bir evlilik hayatı sürdürmek resmen imkânsızdı ve 17. yüzyılın en önemli kuramcılarının birçoğunun tüm bir yaşamlarını hiç kim-

seyle ciddi bir yakınlık kurmadan bekâr olarak geçirmiş olmaları oldukça çarpıcıdır; Locke da yine onlardan biriydi. Bu tür bir evde yaşamak bir kuramcıyı salt aile bağları kurmaktan alıkoymuyor, aynı zamanda diğer pek çok sosyal ortamdan da uzaklaştırıyordu ve bu da, haliyle, radikal ve kendine güvenen bir entelektüel kuşağın doğmasına önayak olmuştu. Bu ortamlar, soylu ve çalışan arasındaki toplumsal konum farkını her ne kadar sürekli vurguluyor olsalar da –Hobbes'un işvereniyle birlikte yaşaması nedeniyle bazen kendine "hizmetçi" dediği de olurdu–, bir yandan da hizmetçi ve efendiyi belli bir entelektüel düzeyde buluşturmasıyla (bize göre) tuhaf bir belirsizlikle örülü bir ilişkiye de yol açıyordu.

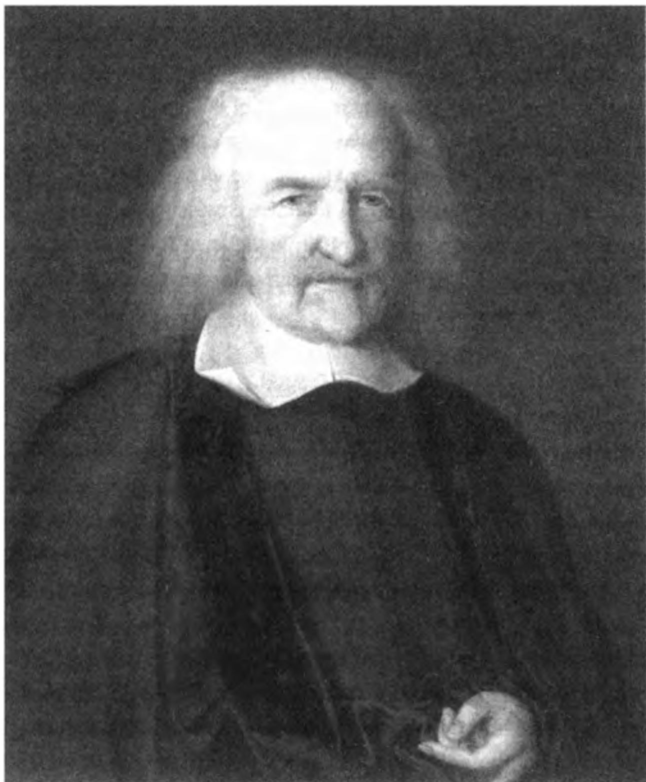
Şubat 1608'de, yurt müdürünün yeni mezun Hobbes'u tavsiye ettiği asilzade, 1618'de Devonshire Kontu yapılan ve unvanına karşın genellikle Derbyshire'daki Hardwick Malikanesi'nde kalan William Lord Cavendish idi. Hobbes da geri kalan yaşamını ya Devonshire kontlarının yanında çalışarak ya da komşuları ve kuzenleri olan Newcastle kontlarının (kısacası diğer komşu ailelerin) yanında geçirdi. Bir sekreter, eğitmen, finans sorumlusu ve genel bir danışman olarak çalıştı. Bu dönemdeki hayatının ilk yirmi yılına dair göze çarpan bir iki noktadan bahsedebiliriz. Bu tarz tüm hizmetliler gibi Hobbes da zamanının çoğunu efendisi ve diğer önemli şahsiyetlerin devlet işlerini tartıştıkları (ya da dedikodu yaptıkları) salonlarda geçirdi ve Aubrey de, Felemenk yayınevi Elzevir'in cep edisyonu olarak bastığı klasikleri okumadığı zamanlarda tüm bu konuşmaları kayıt altına almıştı. Bu salonlarda diğer soyluların sekreterleriyle de tanışma fırsatı olurdu, ki Hobbes'un

bu döneme dair ne yazık ki pek az aldığı notların bir kısmı da bu diğer sekreter ve eğitmenlerle birlikte efendilerinin özel yaşamlarına dair yaptıkları esprilerle doludur. Efendisi finans işlerinden hoşlanmayan Hobbes, Devonshirelar'ın hatırı sayılır hisseleri olan Virginia Company'nin yönetim kurulunda onun vekilliğini de yapıyordu. Ve Lord Cavendish oğlunu 1610 ve 1615 arasında daha sonraları "Büyük Gezi" olarak anılacak bir yolculuğa gönderdiğinde, Hobbes da bu yolculuğa onun eğitmeni olarak katılmıştı; gerçi öğretmen ve öğrenci arasında yalnızca üç yaş vardı, ki bu da yine hassas bir çizgiyle belirlenmiş o muğlak ilişkilerden yalnızca bir diğeriydi.

Hatta Fransız bir arkadaşının daha sonraları "conducteur d'un Seigneur" (Lordun şoförü) yakıştırması yaptığı bu Avrupa gezisi Hobbes'un baş işlerinden birine dönüştü: 1610-15 arası çıkılan geziye ek olarak, 1630'da bir başka ailenin oğluyla bir yolculuğa çıktı; 1634-6 yıllarında ise 1610'da eşlik ettiği öğrencisinin oğluyla benzer bir geziye çıkmıştı. Bu geziler Hobbes'a Avrupa'nın çok farklı yerlerinden gelen siyasetçi ve entelektüellerle, muhtemelen hemen hiçbir düşünüre nasip olmamış bir karşılaşma fırsatı sunmuştu. 1636'ya gelindiğinde, Galileo'dan tutun da (muhtemelen 1636 baharında Floransa'da) Fransız Pierre Gassendi ve Marin Mersenne'e dek, çağının önde gelen filozoflarının çoğuyla tanışmıştı. Bu arada, Mersenne, René Descartes ile tanışmasına olanak sağlayacak tek kişiydi (o dönemlerde Descartes Hollanda'da adeta herkesten saklanıyordu) ve Hobbes ve Descartes arasında bir iletişim köprüsü kurdu; öte yandan, yüz yüze görüşmeleri ancak 1648'de gerçekleşebildi.

Gelgelelim, Hobbes 1630'lara dek bu tür figürlere karşı özel bir ilgi de beslemedi. Onu en çok etkileyen, ilk çıktığı gezilerden birinde Venedik'e yaptığı ziyaret olmuş gibi görünüyor. Hobbes'un efendisi, burada, 1606 tarihli "Yasaklama Krizi" esnasında, Papalık ve Habsburglar'a karşı bağımsızlığı savunmuş olan, cumhuriyetin başlıca yazar/siyasetçilerinin bir kısmını tanıma şansı bulmuştu. Hobbes ve Cavendish bu Venediklilerle iletişimlerini İngiltere'ye döndükten sonra da sürdürdüler (efendisinin okuyup anlayabilmesi için onlardan gelen mektupları İtalyancadan İngilizceye çevirme işini elbette Hobbes yürütüyordu) ve bu Venediklilerin kaygıları, bir dönem Cavendish hanesinin de kaygılarına dönüştü. Bu dönemde öne çıkan konuların birçoğu, belli bir dönüşümden geçmek kaydıyla, Hobbes'un daha sonraki çalışmalarında önemli bir rol oynayacaktı.

İtalyan cumhuriyetçiliğinin muhteşem günlerini bir tek Venedik sürdürebilmişti ve onu kontrol edenler, haklı olarak, Floransa gibi diğer İtalyan cumhuriyetlerinin nasıl olup da İspanya hâkimiyetindeki prensliklere dönüştükleri sorusunu tam bir takıntı haline getirmişlerdi – İspanya 16. yüzyılın başlarında süren İtalya savaşlarından galip çıkarak tüm yarımadada resmi ve gayri resmi bir emperyal hâkimiyet elde etmiş ve kent devletlerini hem haraca bağlamış hem de Osmanlı İmparatorluğu tehdidi propagandası yaparak askeri anlamda sindirmişti. Venedik'ten ve elbette Avrupa'nın diğer pek çok yerinden bakıldığında, bu süreç (İspanyollar'ın bir yandan Hollanda'nın kontrolünü ele geçirme girişimleri de düşünüldüğünde) modern siyasetin ve bunu analiz etmek için geliştirilen



Resim 1. Hobbes'un bir portresi, J. Michael Wright.

siyasal çalışmaların genel üslubunu belirleyen bir cevher niteliğindeydi. Genç Hobbes'un da en iyi bildiği şey, bu tür bir siyasal literatürdü; bir hümanistin ilgisini çekmesinin başlıca nedeni de sıklıkla klasik izleklere ve tarihi yazarlardan alıntılara yer verilmesiydi – öyle ki, bu literatüre katkı sağlayanların bazıları kendi dönemlerinin en önde gelen klasik âlimlerindendi.

Bu literatürün en temel özelliği, önceki kuşaklardan gelen ahlak ilkelerinin geçerliliğine karşı duyulan genel bir şüphecilikti. 15. yüzyılın sonlarında ve 16. yüzyılın başlarında yaşamış olan bir önceki kuşak yazarlar için, saygın insanlara özgü muteber bir sosyal hayata sahip olmak hâlâ mümkün olabilmekteydi; ister Mediciler öncesindeki Floransa gibi bir cumhuriyetin uyruğu olsunlar, ister Milano dükü gibi bir prensin ya da Fransa Kralı veya İmparator V. Charles'ın danışmanı olsunlar, aynı görü peşinde giden antik dönem yazarlarının eserlerinde –özellikle Cicero ve Seneca'da– kendi düşünceleriyle örtüşen modeller buldular. Modern Avrupa'daki Cicero düşüncesine uygun tarzda bir cumhuriyetin yeniden kurulabileceği fikri, 16. yüzyılın başında pek çok kişinin imgeleminde olağanüstü bir etki yaratmış ve bazılarını da (İtalyan Kardinal Bembo gibi) dile Cicero sonrası katılan tüm unsurları dilden arındırmaya itmişti (ki bu da Venedik'in tarihinin yazılmasını, Bembo'nun yaptığı gibi, bir hayli güçleştirmişti – örneğin, Türkler "Trakyalılar"a ve rahibe manastırları da "vesta bakireleri tapınağı"na dönüşmüştü).

Fakat, Rönesans İtalyasının sanat ve edebiyatında canlı bir biçimde ifade bulan bu Cicerovari idealin yüzyıl sonuna gelindiğinde yalnızca bir fanteziden ibaret olduğu da

anlaşıldı. Modern siyasetin gerçeği, suistimal, aldatma ve sindirme üzerine kuruluydu ve bunu asıl fark eden klasik yazar da Cicero değil, Tacitus olmuştu. Bu yeni yaklaşımın en önemli kuramcılarından biri de Hollandalı Justus Lipsius'tu ve Tacitus'a dair 1574'te şunları dile getirmişti:

> Bu yazarın alanını, soyluların dünyası ve prenslerin içsel yaşamları oluşturur (...) ve tüm bunların zamanımızla ne denli örtüştüğünü gören bizlere öğrettiği ise, nedenler değişmediği takdirde sonuçların da değişmeyeceğidir. Bir tiranlıkta yaltaklığı ve ihaneti bugün de görebilirsiniz; samimiyet ve dürüstlüğe dair, en yakın dostlar arasında bile hiçbir şey bulamazsınız; hep bir hainlikle suçlanma (...) iyi adamların topluca katledilmeleri ve savaşta olduğundan bile daha acımasız bir barış hali.

Aslında, pek çok bakımdan hakiki bir Cicerocu olan Machiavelli, 16. yüzyılın son on yıllarında yeni okurları tarafından bir çeşit Tacitusçu olarak yorumlanmıştı ve memleketlisi Guicciardini'ye duyulan hayranlık daha fazlaydı – bunun en önemli nedeni, siyasete karşı Machiavelli'yi bile aşan mesafeli kuşkuculuğuydu. İlk kez Guicciardini'nin kullandığı bir ifade ise zamanla bu yeni hareketin şiarına dönüştü: *Ragion di stato*, "Devlet Aklı" sözü 1590'dan itibaren Avrupa'nın her yerindeki kitap ve kitapçıkların başlıklarında görülmeye başladı.

Öte yandan, dünyada artık ahlak ve onur namına bir şey kalmadığı düşüncesinin etkileri salt siyasi sonuçlar da doğurmamıştı. Modernitenin pratik koşulları geleneksel etiği de anlamsız bir hale getirmiş, *bu tür* etik yükümlü-

lüklerin geçerliliğinin de sorgulanmasına yol açmıştı. Örneğin, Reform sonrasında tüm Avrupa'ya yayılan Din Savaşları tüm tarafların mutlak bir zafer kazanmasıyla son bulmuştu: Artık neredeyse Avrupa ülkelerinin hepsi kendi sınırları içinde ciddi boyutlarda bir temel ideolojik çatışma ortamında yaşamak durumunda kalmışlardı. Dini fanatikler arasında yaşanan çatışmalar, döneme tarafsız bir şekilde tanıklık edenler üzerinde azımsanamayacak ölçüde ve sarsıcı bir iz bırakmıştı. Onlardan biri olan Lipsius şöyle demişti:

> Yüce Tanrım, dünyanın bu en güzide yerinde din nasıl oldu da böyle bir fitne ateşini körükleyebildi? En önde gelen Hıristiyan devletler sürekli birbirleriyle didişiyorlar ve milyonlarca insan dindarlık bahanesiyle felakete sürükleniyor, her gün helak oluyorlar.

Lipsius'un kuşağından gelen (1547'de doğmuştu) pek çok kişinin buna verdiği tepki, halkın sıkı sıkıya bağlı olduğu ve savunduğu her türden inancı terk etmek ve daha tarafsız ve kuşkucu bir konum almak olmuştu. Bu bağlamda da antik dönemin örneklerine başvurdular: İlkin İskender, sonrasında onun halefleri ve akabinde Roma İmparatorluğu karşısında hezimete uğrayan özgür Yunan kent devletlerinde de oldukça benzer çizgide bir tutum oluşmuştu. Phyrron ve Karneades gibi antik dönem kuşkucuları ne ahlaki ne de fiziksel dünyaya dair kesin bir bilgi olabileceğini savunmuşlardı: Ahlaki bilgiyi hükümsüz kılan, farklı kültür ve çağlar arasındaki çözümü imkânsız ayrılıklarken, fiziksel bilgiyi geçersiz kılan, insan tarafın-

dan yapılan gözlemlerin hataya yol açan karakteristiğiydi (optik yanılsamalar vb.). Onlar, bunların yerine *ataraxia* dedikleri ve inancın tamamen askıya alınmasını ve herhangi bir şeyle asla duygusal bir ilişki kurulmamasını öngören bir yaklaşımı teşvik etmeye çalıştılar. Bu türden bir kuşkuculuk belli bir raddeye kadar bir diğer Antikçağ felsefesi olan Stoacılıkla da örtüşüyordu: Stoacılar, bilginin mümkün olabilirliğini bütünüyle reddetmemekle birlikte, bilgeliğe giden yolun duygulardan ve aşırı bir adanmışlıktan arınarak *apatheia* durumuna girmekten geçtiğinin altını çiziyorlardı.

Kuşkucu ve Stoacı metinler 16. yüzyılın sonlarında oldukça geniş bir çevre tarafından okunuyordu; Lipsius salt Tacitus değil, Stoacılık konusunda da kendini bir uzman haline getirmişti ve sık sık Antikçağ kuşkucularına olan sempatisini dile getiriyordu. En yakın entelektüel müttefiki Fransız Michel de Montaigne (Lipsius onunla ilgili olarak bir keresinde şöyle demişti: "Avrupa'da düşünceleri benimkilere onun kadar yakın olan başka hiç kimse yok") Tacitusçuluğu, kuşkuculuğu ve Stoacılığı ikna edici ve inandırıcı bir biçimde harmanladığı 1580-8 tarihli *Essais* çalışmasıyla büyük bir üne kavuşmuştu. Montaigne, temel tutumunun bir özeti sayılabilecek ve haklı bir ün kazanmış bir pasajında şunları dile getirmişti:

> Daha düne kadar benimseyip kıymet verdiklerim ertesi gün tüm itibarlarını yitirmiş ve bir nehri geçmek suç haline gelmişse fazilet bunun neresinde? Dağlarla çevrelenmiş bu dünya içinde her şey yalanken, hakikat bunun neresinde?

Ne var ki, insan davranışına dair evrensel bir ilke de vardı ki, o da bu kuşkucu saldırıdan zerre kadar etkilenmemişti: İnsanların hem *kendilerini sakınmaları* hem de sakındıkları şeyi yapmak zorunda olmaları ilkesi. Montaigne de, Lipsius gibi, vatanseverlik ve yardımseverlik gibi duyguları, bu duygulara sahip olanlar için büyük bir tehlike oluşturmakla itham etmişti: Bilge bir insana göre, onun esas yükümlülüğü hayatta kalmayı başarmak ve hayatını tehlikeye sokabilecek hiçbir şey yapmamak ve hiçbir duyguya yer vermemekti. Dahası, şayet bir an gelir de kişinin kendi yaşamıyla bir başkasının yaşamı arasında bir karar vermesi gerekirse, seçimini kendinden yana yapması gerekirdi. Montaigne ve Lipsius burada yine Antikite'yi yankılarlar: MÖ 2. yüzyılda, kuşkucu Karneades, bir gemi kazası esnasında zeki birinin onu kıyıya sağ salim çıkarabilecek yegâne tahta parçasına ulaşmaya, hatta gerekirse o tahta parçasını bir başkasının elinden almaya hazırlıklı olacağını savunuyordu.

Antik ile modern dünya arasındaki bir diğer koşutluk da bu iddiaların hedefinin karakterinde yatmaktadır. Antik dünyada en bütünlüklü ve en sistematik bilgi veya "bilim" kaynağını Aristoteles'e ait çalışmalar temsil ediyordu ve kuşkucularla Stoacıların da defalarca karşı çıktıkları hep Aristoteles ve onun taraftarları oluyordu. Örneğin, Aristoteles koşullar değişmedikçe insanın dış dünya algılarının *doğru* olduğunu ileri sürmüştü: Eğer sıradan ve sağlıklı bir gözlemci bir şeyi beyaz olarak görüyorsa, bu durumda o şey *beyazdır*. Kuşkucu ise Aristotelesçi bilimin temellerini doğal olarak bütünüyle sarsan optik yanılsamayla, duyumun çoğun güvenilir olmayan karakterine vurgu



Resim 2. *Leviathan*'ın başlık sayfası.

yapar. Buna karşılık, Aristoteles kendi zamanından orta sınıf bir Atinalının geleneksel ahlak anlayışının (yaklaşık) evrenselliğinden hiç kuşku duymadığını belirtmiştir, ki dünyanın geri kalanındaki etik inanç ve tutumların müthiş çeşitliliğini göstermek bu yaklaşıma gölge düşürmeye yeter de artar.

Aristoteles 16. yüzyıl yazarlarının hedef tahtasındaki başlıca figürlerden biri olmuştu; hem Protestanlar hem de Katolikler kendi kesin hükümleriyle onunkileri uyuşturmaya çalışmışlardı. Aristoteles'in sundukları da insanlara sağlam ve geçerli bir bilgi kaynağının mümkün olabileceğine dair bir güven duygusu aşılamıştı. Rönesans İtalyasının Ciceroculari her ne kadar Ortaçağ Aristotelesçilerini şiddetle kınamış olsalar da, Aristoteles'in tarihsel önemini büsbütün reddetmemişlerdi ve 16. yüzyılın başlarında Rönesans sonrası Aristotelesçi araştırmalardan türeyen yeni bir ekol de ortaya çıkmıştı. Ancak, Lipsius, Montaigne ve onların takipçileri bizzat Aristoteles'e yönelttikleri saldırılarında hiçbir ölçü tanımıyorlardı; bu takipçilerden biri olan Fransız Pierre Charron 1601'de Aristoteles için şöyle demişti: "[Tüm filozoflar arasında] ondan daha çok saçmalayanı yoktur ve kendiyle uyuşmadığı gibi çoğu zaman nerede durduğunun bile farkında değildir."

17. yüzyılın başlarında, pek çok kişi, modern siyaset karşısındaki durumlarının gerçekliğini en iyi yansıtanın bu tutumlar olduğunu düşünüyorlardı. Venedik'te tüm bu konular tartışılırdı: Cumhuriyetin lideri Paolo Sarpi Yasaklama Krizi döneminde ateşli bir Montaigne okuru ve kendi hesabına katıksız bir kuşkucuyken, bir diğer Venedik destekçisi (Trajano Boccalini) hem Lipsius'a hem de

Tacitus'a methiyeler düzüyordu. Onların bu yazarlarda özellikle hayranlık duydukları nokta ise *dini* inançla bağlarını koparmış olmalarıydı; Venedik, dini meselelerde Papalık'tan bağımsızlığını sağlama mücadelesi içindeydi ve Venedik yönetimi kentteki dinsel şevki sıkı bir kontrol altında tutabilme arayışındaydı. Sarpi, bir Servit keşişi olmasına karşın, ateistlerden oluşan bir halkın rahatlıkla uygar bir toplum işlevi görebileceğini söyleyecek kadar ileri gidebilmişti. Ayrıca, o ve arkadaşları, Francis Bacon'ın *Denemeler*'ini (Montaigne'in örnek alındığı ve Lipsius'un etkilerini taşıyan) okuyup onun da aynı şekilde düşündüğünü keşfettiklerinde oldukça şaşırmışlardı; "ateizm kişinin yüzünü akla, felsefeye, doğal bir hürmet duygusuna, kanunlara, saygınlığa dönmesine vesile olur, ki bunların da tümü belirgin bir ahlaki üstünlüğe giden yolda birer rehber görevi görebilirlerken, din bunu sağlayamamıştır; (...) ateizm eğilimi olan dönemlerin (Augustus'un zamanı gibi) ne denli uygar olduklarını görüyoruz" (Deneme XVII, 'Batıl İnanç Üzerine').

Buna bağlı olarak, Sarpi ve arkadaşları Bacon'ın *Denemeler*'inin Avrupa'da daha geniş bir okur kitlesine ulaşması için Latinceye çevrilmesine önayak oldular ve Bacon ile bir iletişim kanalı kurabilmek için Cavendish ve Hobbes ile de temas halinde olmaya çalıştılar. 1623'te, Cavendish'e yazılmış bir mektupta, ondan Bacon'ın yazmanlığını üstlenecek ve onun yeni fikirlerini Venedik'e iletebilecek birini bulması istenmişti. Dolayısıyla, Aubrey'in yazdıklarından öğrendiğimiz gibi, Hobbes'un Bacon'ın çok sayıda *Deneme*'sini Latince'ye çevirmiş olması ve Bacon Gorhambury'deki bahçesinde yürürken dile getirdiği düşünceleri-

ni kayda geçirmesi hiç de şaşırtıcı değil. Bunun yanında, Cavendish'in malikânesinde çeşitli konularda Baconvari bir üslupla yazılmış denemeler de oldu ki bunları içeren ciltlerden biri günümüze dek ulaşabilmiştir; bu cildin başlangıçta Hobbes'a ait olduğu düşünülse de, daha sonra aslında öğrencisine ait olduğu anlaşılmıştır.

Venedikliler ayrıca Yunan tarihçi Thukydides üzerinde çalışmaya da büyük bir ilgi duyuyorlardı. Her ne kadar Tacitus'a büyük bir hayranlık besleseler de, onun cumhuriyetten ziyade monarşi meseleleri üzerinde durduğunu da biliyorlardı. Thukydides'in Atina ve Sparta arasındaki savaşın tarihine dair yazdıklarında, tam da modern bir cumhuriyete uygun düşecek bir metinle karşılaşmışlardı – Cicero'nun o soylu üslubundan epey uzak, insani ilişkilere dair, olması gerektiği gibi kuşkucu ve göreli bir yaklaşıma sahip bir metin. Sarpi'nin arkadaşlarından biri de Avrupa'daki tüm âlimleri Thukydides'i okuyup incelemeleri için ikna etmeye çalışmıştı. Dolayısıyla, Hobbes'un 1626'da, bir önceki yıl erken yaşta kaybettiği babasının anısı için üçüncü Devonshire kontu olan gence (Hobbes'un Venedik seyahatindeki öğrencisi) adadığı ve giriş kısmında Lipsius'a şükranlarını sunduğu bir İngilizce Thukydides çevirisiyle ilk kez okur karşısına çıkmış olması da yine hiç şaşırtıcı değil.

Hobbes'un modern hümanizm kültürüne kendini bu şekilde dahil etmiş olması, tüm yaşamı boyunca büyük bir önem taşıyacak olsa da, daha sonra da göreceğimiz üzere, bu süreçte, başta klasik cumhuriyetçiliğe yakın olmak gibi, bu kültüre ait pek çok temel unsurla da arasına mesafe koymuştu. Hatta bir anlamda hayatının çalışması diyebi-

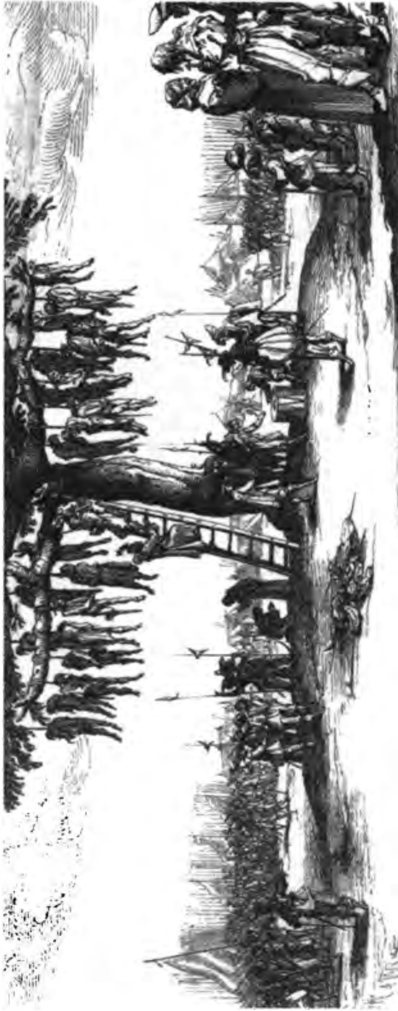
leceğimiz eseri –en azından siyaset kuramı alanında– bu kültürün içeriden dönüştürülmesi olarak da okunabilir: Örneğin, Lipsius ve Montaigne'de insan davranışının kaçınılmaz ve doğal bir kaidesi olarak kabul edilen kendini koruma güdüsü, Hobbes'ta üzerine yeni bir etik inşa etmenin mümkün olduğu temel bir *hak* olarak çıkar karşımıza. Öte yandan, Hobbes, bu teşebbüste bulunmadan önce, ilkin, metafizik ve fizik üzerine çalışmaların kendi gençliğinin hümanist çevrelerinde olduğundan çok daha belirgin bir rol oynadığı, daha farklı bir entelektüel kültürü özümsemeyi de ihmal etmemişti.

Bir filozofun yaşamı

İkinci Devonshire Kontu'nun Thukydides çevirisinin yayımlanmasından çok kısa bir süre önce ölmesi üzerine Hobbes resmen işsiz kalmıştı: Babası öldüğünde üçüncü kont daha on bir yaşındaydı ve Hobbes da başlarında babaları olmayan küçük çocukların olduğu bir evde kalamazdı. Bundan sonraki birkaç yılını komşu bir evde öğretmenlik yaparak geçirdikten sonra Dowager kontesine danışmanlık ve konta da öğretmenlik yapmak üzere Devonshirelar'ın yanına geri döndü. Yine bu dönemde Cavendish soyundan olup Hardwick'ten 13 km uzaklıktaki Welbeck'de ikamet eden ve Newcastle kontunun başında bulunduğu bir başka aileyle de yakın bir ilişki kurdu. Artık bu diğer Cavendish ailesi için de çalışmaya ve onlara da danışmanlık yapmaya başlamıştı; ancak, onların adına üstlendiği işler nedeniyle, hümanizmle yoğrulmuş beceri-



Resim 3. *De Cive*'nin kitapta yer alan üç bölümü tasvir eden giriş sayfası. Bir mızrak ve yay tutan bir vahşi, Libertas'ı (Özgürlük) temsil ediyor; Imperium'u (Egemenlik) ise başında taç, bir elinde adaletin terazisi, diğerinde bir kılıç olan bir kadın temsil ediyor ve Religio da (Din) gökte İsa'nın belirdiği bir Mahşer Günü'yle tasvir ediliyor.



Resim 4. 17. yüzyılda siviller arasındaki çatışmaların dehşeti: *Otuz Yıl Savaşları*, Callot'ya ait bir gravür.

lerinden uzaklaşmasına yol açan bambaşka bir yöne kaymak zorunda kalmıştı.

Newcastle kontu ve erkek kardeşi Sir Charles Cavendish'in asıl ilgi alanlarını askeri meseleler oluşturuyordu: Hatta 1642'de çıkan İç Savaş'ta kraliyet generallerinden biri de konttu. Erken 17. yüzyıl Avrupasında bütünüyle ordu çevresinde şekillenen, apayrı bir yaşam biçimi vardı: Hollanda'da İspanya'ya karşı yürütülen ve 16. yüzyılda Felemenk Cumhuriyeti'nin bağımsızlığını kazanmasıyla sonlanan savaş adım adım tüm kıtaya yayılmış, başka savaşlar ve 1618'de Habsburg iktidarına karşı çıkan Bohemya Ayaklanması gibi devrimlerle birlikte, onu daha sonra Otuz Yıl Savaşları (1618-48) olarak anılacak ve neredeyse tüm Avrupa'yı saran bir keşmekeşin içine sürüklemişti. Bu çatışma ortamına genellikle İngiltere'nin pek fazla dahil olmadığı düşünülür, oysa azımsanmayacak büyüklükte bir İngiliz ordusu 1584'ten 1642'ye dek Hollanda'yı hiç terk etmemişti.

17. yüzyıl Avrupasının askeri kültürü, bir önceki bölümde değinilen modern hümanizme çok şey borçluydu. Askeri düzen ve disiplin üzerine yazdıkları, savaş meydanlarındaki komutanlar tarafından bile büyük bir hevesle okunan Lipsius, işte, yine hem Romalılara hem de modern ordulara yol gösteren bir kuramcı olmuştu. Hatta çağdaş bir Tacitusçuluk eleştirmeni, Tacitus'un yazın üslubunun, Cicero'nun ağdalı ve dingin üslubundan epey farklı olarak, sanki bir askerin ağzından çıkmış izlenimi veren komutlardan oluştuğuna işaret etmişti. Beri yandan, askeri kültürün bilim ve teknolojiye ilgisi hümanizme olandan çok daha fazlaydı (gerçi Lipsius Romalıların askeri teçhizatları

üzerine de bir kitap yazmıştı). Dönemin yeni orduları, başta ağır silahlar olmak üzere, en yeni silahlarla savaşıyorlardı ve etkin bir askeri güç bakımından yeni teknolojilerin nasıl işlediğini anlamak hayati bir önem taşıyordu.

Newcastle kontu ve erkek kardeşi askeri teknolojiye müthiş bir ilgi duyuyorlardı. Kont savaşlarda hâlâ merkezi bir önem taşıyan atlara karşı özel bir ilgi duyuyordu, ancak, bunun yanında, optik bilimlere de bir merakı vardı ve özellikle güçlü bir teleskop yapımındaki uygulanımı üzerinde duruyordu – bunu ilk geliştirecek ülke için askeri anlamda paha biçilmez bir mükafattı bu. Şunu da hatırlamak gerekir ki, ilk ilkel teleskop Felemenk Lippershey tarafından ancak 1608'de yapılabilmişti. Sir Charles da bizzat yetkin bir matematikçiydi ve optik bilimlerin yanında balistikle de ilgileniyordu (modern matematiksel dinamiklerle askeri ateş gücünün kol kola gelişimi). Öte yandan, bu iki kardeş, yeni teknolojilerle ortaya çıkan bazı temel kuramsal meselelerden de uzak değillerdi ve İngiltere ile Kıta Avrupasındaki filozof ve bilim insanlarıyla yazıştıkları veya onlara finansal yardımlarda bulundukları da biliniyor.

Newcastle kontunun aralıklarla hizmetinde bulunan Hobbes, 1630'larda kendini efendisinin ilgilendiği bu alanların peşine düşmüş buldu. Böylelikle, Newcastle adına satın alması için at bakmak gibi işlere gönderildi; Hobbes'un kaleminden dökülen en ilginç şeylerden biri de Kont için yazdığı fakat hiçbir zaman basılmamış olan ve bir atın yürüyüş biçimine dair yaptığı kuramsal çözümlemedir. Newcastle, Ocak 1634'te, "Leydisi" (kendisi Devonshire'ın Dowager kontesiydi) ile yaptığı Londra ziyaretinde alma-

sı için, Hobbes'a, Galileo'nun modern fiziğin temellerini atan *İki Büyük Dünya Sistemi Hakkında Diyalog* (1632) başlıklı kitabını sipariş eder – Hobbes'un yavaş yavaş ilgisinin bu alanlara kayacak olmasının da ilk işaretiydi bu. Hobbes 1634 yılı süresince Welbeck Cavendishleri'yle bağlantılı kişilerle optik ve fizik problemleri üzerine görüş alışverişinde bulundu ve bir sonraki yıl, genç üçüncü Devonshire kontuyla birlikte çıktığı Büyük Gezi'de yanına –çeşitli Fransız matematikçi ve filozoflarına göstermek üzere– Cavendishler'in yazdığı referans mektuplarını da aldı. Hatta genç yol arkadaşının nüfuzu sayesinde Floransa yakınlarındaki Arcetri'de bizzat Galileo'dan gelen bir davetle kendisiyle tanışma fırsatına erişti. 1636'nın Ekim ayına dek süren bu yolculuk, öyle görünüyor ki, Hobbes'un yaşamında 1610'da Venedik'e yaptığı ziyareti de gölgede bırakacak denli kilit bir döneme işaret ediyor.

Çünkü Fransız felsefe çevrelerinde neler olup bittiğini tam da bu dönemde öğrenme fırsatı yakalamıştı. O dönemde Fransız felsefesinin kalbi, Hobbes'un daha sonra "etrafında bilim dünyasının tüm yıldızlarının toplaştığı yuvarlak bir mıknatıs" ifadesiyle tanımladığı, Peder Marin Mersenne'in yaşadığı Paris'teki Minim Rahipler'in manastırlarında bulunan bir odada atıyordu. Mersenne Avrupa'nın tüm bilginleriyle temas halindeydi ve bir yandan da yeni bir felsefenin dayanak noktasının ne olması gerektiğine dair açık bir görüsü vardı. Takdir ettiği ve bir araya getirdiği filozofların hepsi de farklı bilim türlerinin mümkün olabileceğine inanan bir önceki kuşağın hümanist kuşkucularından bu anlamda ayrılıyorlardı. Bir önceki bölümde de gördüğümüz üzere, 16. yüzyıl kuşkuculu-



Resim 5. Robert Hooke'un 17. yüzyılda kullandığı mikroskop.

ğu *herhangi bir* şeye dair hakiki ve sistematik bir bilginin mümkün olup olamayacağını sorgulamıştı: Doğal ve ahlaki dünyanın her ikisinin de özlerinde bilinemez oldukları düşünülüyordu. Ne var ki, hiçbir biçimde geleneksel Aristotelesçiliğe dönme arzusunda olmayan Mersenne'in çevresindeki filozoflar bu kötümserliği reddettiler. Önlerinde Galileo'nun fiziğinde vücut bulmuş, açıkça Aristotelesçilik karşıtı ve bir o kadar da kuşkuculuğu öne çıkaran yeni bir bilim türünün örneği duruyordu; bu doğrultuda, onun izinden giden filozoflar geç Rönesans hümanizminin eleştirel fikirlerine (dil, siyasal düzen vb. üzerine kuramları da kapsayan pek çok önemli içerik dahil), bunlara

Galileo'nun yeni doğa bilimini de eklemlemek suretiyle tutunmak istiyorlardı. Tüm bunlara ek olarak, her ne kadar yeni bir *etik* biliminin de geliştirilebileceğini ümit etmiş olsalar da, başlangıçta bu onlar için daha az önem arz etmiş gibi görünüyor ki ileride bunu daha açıkça göreceğiz.

Mersenne, 1625'te, Aristotelesçiliğe geri dönmeksizin geliştirilebilecek pek çok bilim çeşidinin olanaklılığına karşı çıkan kuşkuculuk savunusuna bir yanıt aradığı *Bilimsel Hakikat: Kuşkuculara ya da Pyrrhonistlere Karşı* başlıklı bir kitap yayımladıysa da, *ad hoc* savları tatmin edici olmaktan çok uzaktı. Gelgelelim, Mersenne'in hedefine bir başka dostu ulaştı: Bu kişi Mersenne ile aynı okula giden meşhur René Descartes'tı. Descartes soylu bir aileden gelen ve asker olmayı tercih etmiş biriydi; öyle ki, daha sonraları en önemli felsefi düşüncesini Otuz Yıl Savaşları seferlerinden birinde karargâhtayken geliştirdiğini söylemişti. 1630'lar süresince Hollanda'da gizlendi ve burada felsefesi üzerinde çalıştı ve dış dünyayla bağlantısını da yalnızca Mersenne üzerinden sürdürdü. 1629 ile 1633 arasında bazı düşüncelerini ortaya koyduğu ilk önemli eseri *Dünya ya da Işık Üzerine*'yi hazırladı. Öte yandan, bu çalışmasında Galileo'nun dünyanın döndüğü kuramını da desteklemeyi üstlenmişti ve Galileo'nun 1633'te Roma Engizisyonu tarafından suçlandığı haberini alınca kitabı yayımlamaktan vazgeçti. Yine de, bu kitapta yer alanların çoğu, dört yıl sonra, gelmiş geçmiş en ünlü felsefi metinlerden biri olarak kabul edilen ve *Metot Üzerine Konuşma: Aklını İyi Sevk Etmek ve Bilimlerde Hakikati Araştırmak İçin* başlıklı bir önsözün yer aldığı, denemelerden oluşan bir derlemede ortaya çıkabildi.

Descartes'ın savlarını anlayabilmek için (ve daha sonra da Hobbes'un karşılaştırılabilir savlarını anlayabilmek için), doğa bilimlerine yöneltilen kuşkucu saldırılarda dış dünyanın hatasız ve kesin bir biçimde gözlemlenmesinin olanaksızlığına yapılan vurguyu da unutmamalıyız; optik yanılgılar, düşler ve benzerleri gibi bilinen olgular hesaba katıldığında, gördüğümüz şeyin bizim ona atfettiğimiz özelliklere *gerçekten* sahip olup olmadığından nasıl emin olabiliriz? Ve bundan emin olamıyorsak, o halde, herhangi bir şeyin hakikatini nasıl bilebiliriz? 17. yüzyıl filozoflarının bu sorulara verdiği yanıtlar bugünden bakıldığında fazlasıyla basit görünüyor olabilir, ancak bunun bir nedeni de bunların bilim kültürümüzün temel varsayımlarına dönüşmüş olmaları. Descartes ve çağdaşları, şayet kişi tam bir kuşkucu değilse, büyük olasılıkla bir gözlemcinin ona atfettiği özellikleri taşıyan bir dış dünyaya, dolayısıyla, örneğin, bir şeyin gerçekten belli bir boyut ve şekilde olduğunu söylemek gibi, kırmızı görünen bir şeyin gerçekten kırmızı olduğuna inanılan koyu Aristotelesçi bir kültürde yaşıyorlardı.

Öte yandan, Descartes bunlara bütünüyle bir kuşkucuya dönüşmeden de karşı çıkabilmişti. Öyle ki, deneyimlediğimiz şeyle dış dünyanın aynı olması gerekmediğinde ısrar etti: Algılara dayalı yaşamımızı oluşturan bir dizi imgenin dışarıdaki dünyayı olduğu gibi resmetmesi şart değildi. *Dünya ya da Işık Üzerine*'de dil üzerinden bir benzetme yaptı: Sözcükler nesneleri ifade ederler ancak onlara *benzemezler*; aynı biçimde, görsel imgeler ya da diğer duyumsal girilerin nesneleri tasvir etmeden onlarla ilişkili olabileceklerini ileri sürdü. Aslında, dış dünyanın dene-

yimlenebilir olamayışı onun hakiki doğasından ileri geliyordu. Buna karşın, kendi içsel yaşamımıza ve önümüzde titreşen imgelere dair gayet inandırıcı bir bilgiye de sahip olabilirdik.

Descartes ile bir kuşkucu arasındaki farkı yaratan da bu son noktadır ki bu da ince ve fakat bir o kadar can alıcı bir ayrımdı. Kuşkuculara göre, bir kişinin bir elmanın yeşil olduğunu düşünürken bir diğerinin onun kahverengi olduğunu düşünebilmesi durumu, hakikati öğrenme yetimizin olmadığının bir işaretiydi: Onlara göre, elmanın belli bir rengi vardı ancak bu rengin ne olduğuna insan algısına göre karar verilemezdi. Buraya kadar, bir kuşkucu, insanın umarsız bir yanılgısal karakteri olduğunda ısrar edişiyle hâlâ bir nevi Aristotelesçidir: İdeal ve insan olmayan bir gözlemci dünyayı aslında olduğu gibi görebilirdi ve onun gördüğü de, yine, renklerden, kokulardan, tatlardan ve benzerlerinden oluşan bir dünya olurdu. Öte yandan, Descartes, gerçek, yani dış dünyada renkler vb. şeyler olduğunu varsaymamız için hiçbir gerekçemiz olmadığını, dolayısıyla, örneğin renk körlüğünün dünyaya dair gerçeklerin öğrenilemeyeceği anlamına gelmediğini ileri sürmüştü. Renk, hiç kuşkusuz, dışsal bir şeyden ileri gelen, fakat onu ne hatalı ne de hatasız bir şekilde temsil eden, yalnızca içsel bir görüngüydü.

Aslında bu fikri ilk ortaya atan Descartes değildi. Buna benzer bir yaklaşıma Mersenne'in bir diğer dostu olan Pierre Gassendi'nin 1625'te yazdığı ancak 1649'a dek basılmayan bir kitabında da rastlanır. Ayrıca, Hobbes da, 1630'da, Descartes ve Gassendi'den bağımsız olarak aynı sonuca ulaştığını sık sık yinelemişti. Ne var ki, bu fikir basılı ola-

rak ilk kez 1623'te Galileo'nun *Çözümleyici* (*Il Saggiatore*) adlı çalışmasında görülmüştür (burada renk yerine duyum kullanılmışsa da temel prensip yine aynıdır); dolayısıyla, bu üçünden hiçbirinin iddiası kesin bir kabul görmemiştir. Descartes ise *Metot Üzerine Konuşma*'sında bu fikri ilk kez 1619'da geliştirdiğini ileri sürer ki bu şekilde onu Galileo'dan önce düşündüğünü göstermeye çalışmış da olabilir. Fakat, maalesef ne Hobbes'un ne de Descartes'ın iddialarını doğrulayan bir kanıta sahibiz. Yine de, kesin olan şu ki, tıpkı günümüzde bir Nobel ödülü kazanmak için çekişen bilim insanları gibi, bu filozoflar da bir keşfin ne denli önemli olduğunun bilincindeydiler ve onun tek sahibi olmak için can atıyorlardı.

Bu düşünce bir anlamda kuşkucuya bir yanıt sunmuştu sunmasına, ancak bir yandan da renk gibi özelliklerin *varoluşlarına* bile şüpheyle yaklaşması yeni tür bir kuşkuçuluk da doğurmuştu. Hiç kuşkusuz, bunu asıl gören ve olası sonuçlarını soruşturan Descartes oldu. *Dünya ya da Işık Üzerine* ile *Metot Üzerine Konuşma*'nın yazılışları arasındaki dönemde bu düşüncenin kuşkucu yönüne daha çok eğildi ve *Metot Üzerine Konuşma*'da yepyeni bir şüphe daha koydu ortaya. Belki salt renkler değil ama somut nesneler bile özlerinde varmış gibi görünmelerine karşın var değillerdi. Aslında, belki de *hiçbir şey* yoktu: En nihayetinde, kendi içinde bir bütün olan fakat hiçbir gerçek nesneyi ifade etmeyen bir dil tahayyül edebiliyorduk (Tolkien'in *Yüzüklerin Efendisi*'nde kullanmak için icat ettiği diller gibi), peki, o halde, hiçbir şeye atıfta bulunmayan düzenli ve sistematik bir imgeler dizisini neden tahayyül edemiyoruz? Descartes düşlerin tam da bu türden bir imgeler dizisi

olduğuna işaret etmişti. Bu doğrultuda, hem Aristotelesçiliğin hem de geleneksel kuşkuculuğun terk edilmesinin sonuçları, dış dünyanın bütünüyle eriyip gittiği ve daha öncekilerden çok daha büyük bir endişe yaratan formda bir kuşkuculuğu doğurmasıyla baş döndürücü olmuştu.

Descartes, *Bir Konuşma*'nın başında, kuşkucu literatürden seçip aldığı daha geleneksel örnekler eşliğinde bu şüpheyi de sundu; ve daha sonra da bunu yanıtlamaya çalıştı: Şayet bu "abartılı" kuşkuya bir yanıt getirmek mümkün idiyse, o zaman, geleneksel olanların da çökeceğini iddia ediyordu – gerçi durumun gerçekten de böyle olduğunu varsaymak için yeterli gerekçesi yoktu. Yanıtını iki temel sav üzerine inşa etti. İlkini *Cogito ergo sum* ('Düşünüyorum öyleyse varım') kalıp sözüyle ifade etti: Dışarıda hiçbir şey olmasa bile, içeride bir şey olduğunu biliyoruz, çünkü renkler, sesler vb. şeylerin içsel dünyasını doğrudan deneyimleyebiliriz. Asıl muamma, bu içsel dünyanın herhangi bir dışsal şeyle ilişkisinin olup olmadığı. Descartes bu noktada Tanrı'nın varlığının *a priori* bir "kanıtı" olarak (dış dünyanın geçerliği için herhangi bir bilgiye gerek bırakmayan bir 'kanıt' anlamında) ikinci savını ortaya koydu. Kendine göre bir tercih yaparak, daha bildik türde bir Tanrı varlığı –yani müşfik bir yaratıcı– belirleyen Descartes, böylesi bir Tanrı'nın en gözde yaratısını, yani insanı aldatmayacağı sonucunu çıkardı. Dolayısıyla, algıladığımızı düşündüğümüz şey, gerçekten de, öyle veya böyle, orada var olmalıydı.

Descartes bu kuşkusunu öylesine zarif bir biçimde ifade etmişti ki tüm Avrupa'yı bir heyecan sarmıştı; ancak ortaya koyduğu yanıt yeteri kadar ikna edici de değildi. Daha

sonra Gassendi ve Hobbes'un da belirteceği gibi, Tanrı'nın varlığı savı pek o kadar sağlam değildi ve bu çıkarıldığı zaman da Descartes bir aşırı-kuşkucuya dönüşüyordu. *Metot Üzerine Bir Konuşma*, Mersenne ve diğerlerinin umduğu gibi doğa bilimlerinin doğruluğunu kanıtlamaya çalışan bir eser olmak şöyle dursun, bu bilimlerin bütünüyle hayali bir karakteri olduğunu kanıtlamaya soyunmuş gibiydi. Bu durumda, bilim ve bilimkurguyu birbirinden ayırmak mümkün olmayacaktı. O nedenle, modern felsefeye hâlâ büyük bir görev düşüyordu ve, görünen o ki, Hobbes, *Metot Üzerine Bir Konuşma*'yı okuduktan sonra, o kendine özgü entelektüel özgüveniyle birlikte bu yükü sırtlama kararı almıştı.

Hobbes'un tam bu noktada ürettiği düşüncelerinin birçoğu, bazı durumlarda 20. yüzyıla kadar gelebilmiş olsalar da, elyazmalarında kaldığı için kaybolup gitmişlerdir; dolayısıyla, felsefe alanındaki ilk girişimlerinin gerçek öyküsü tam anlamıyla hiçbir zaman bilinemeyecek. Hobbes üzerine yazılmış modern çalışmalarda sunulan öykünün fuzuli bir karışıklık barındırmasının nedeni, en önemli Hobbes uzmanlarından biri olan Alman Ferdinand Tönnies'in 1889'da British Museum'da bulunan ve "Temel İlkeler Üzerine Kısa Bir Risale" olarak bilinen bir elyazmasının 1630'lara ait olduğunu söyleyerek –Hobbes'un algı kuramını ilk kez geliştirdiğini iddia ettiği dönem– onu Hobbes'a atfetmesidir. Daha sonra gelen yazarlar her ne kadar Tönnies'in izinden gitmiş olsalar da, ne yazık ki, bu elyazmasının Hobbes'a ait olduğuna dair hiçbir kanıt bulunmamaktadır; keza 1630'lara da ait değildir. Üstelik, bu elyazmasında Hobbes'un temel düşüncesiyle doğrudan

çelişen bazı savlar da yer alır. Bu nedenlerden ötürü bunu bir kaynak olarak tekrar kullanmayacağım.

Güvenilir kanıtlar bize şöyle bir öykü sunuyor: Hobbes 1630'ların ortalarında Newcastle kontu ile Sir Charles Cavendish'in önderliğinde optik bilimler ve balistik üzerine modern araştırmalar yaparken, bu süreçte klasik Aristoteles fiziğini, tıpkı daha önce Aristoteles etiği gibi yetersiz bulmaya başlamıştı. Algıya dair henüz Descartes'ı bile okumamışken, Gassendi ve Descartes ile temelde aynı sonuca varabilmişti. Ekim 1636'da, bir iğne deliğinden geçen ışıkla ilgili konta yazdığı bir mektubunda şu yorumda bulunur: "Işığın veya rengin geçtiğini ya da kendi kendilerine yayıldıklarını söylediğim zaman, burada söz konusu olan tek şeyin hareket olduğunu kastediyorum ve ışık ve renkler de bu hareketin beyinde yarattığı etkilerden başka bir şey değiller." Bundan bir yıl sonra, Paris'teki bir dostu Hobbes'a Descartes'ın *Konuşma*'sının bir nüshasını gönderdi ve Hobbes da buradaki kuşkucu yaklaşımı okuyup bu fikre uyguladı.

Hobbes sonraki üç yıl boyunca felsefesi üzerine çalıştı ve 1640'ın sonunda (ki daha sonra göreceğimiz üzere Fransa'ya kaçmak zorunda kaldığı yıldı bu) iki ayrı taslak ortaya koydu. İlki, üç ayrı "Bölüm"e ayrılan ve gayet doyurucu olan Latince bir çalışmaydı. Birinci Bölüm metafizik ve fiziğin temellerine ayrılmıştı – uzay, madde, hareket gibi konuların doğaları üzerine soruşturmalar gibi. İkinci Bölüm ise algılama üzerineydi ve optik bilimin ilkeleri (yansıma, ışığın kırılması vb.) üzerine uzun bir irdelemenin yanı sıra, algılanan şeyin "iyi" olup olmadığını yargılama isteği gibi insan davranışının diğer boyutlarına da değiniliyordu.

Üçüncü Bölüm'de bu savların siyasete etkileri ele alınıyordu. Hobbes bu eserine en nihayetinde *Felsefenin Öğeleri* adını uygun görmüş gibi görünüyor. Bu ilk taslaktan bugüne eksiksiz olarak kalan bir tek İkinci Bölüm olmuş (ilkin Sir Charles Cavendish'in sahip olduğu, şimdi ise British Museum'da olan) ancak sırf buna bakarak eserin genel olarak temelinde bir Descartes eleştirisinin de bulunduğunu söylemek mümkün; Descartes'ın optik üzerine söyledikleri neredeyse her sayfada eleştirilmişti.

Bu taslakların ikincisi ise günümüze eksiksiz olarak ulaşabilmiş; hatta elyazmasının birden fazla kopyası bile var. İngilizce olan bu çalışmada, esas olarak, Hobbes'un Latince *Felsefenin Öğeleri* taslağındaki İkinci ve Üçüncü bölümler tek bir kapsam içinde değerlendirilmiş ve *Yasanın Öğeleri, Doğal ve Siyasal* başlıklarını taşıyorlar. Hobbes'un karakteristiklerinden biri de bir konu üzerinde aynı anda hem Latince hem de İngilizce çalışması gerektiğini düşünmesiydi: Bu çift dilli yaklaşım çalışmalarının ayrılmaz bir özelliği olup çeviriye olan ilgi ve becerisinin boyutlarını da yansıtıyordu. *Yasanın Öğeleri*'ni oldukça hızlı yazmaya çalışmış gibi görünmesinden, 1640'ta yaşanan siyasal hadiselerin kafasını ne denli meşgul ettiği de anlaşılıyor. Öte yandan, İngiliz dostları arasında elden ele dolaşmış ve büyük bir ilgi görmüştü; çoğunun ve daha sonraki okurlarının da büyük bir bölümünün gözünde Hobbes'un felsefesini en iyi anlatan çalışması bu olmuştur.

Fransız dostlarına göre –*Felsefenin Öğeleri*'nin Latincesini de muhtemelen onlar için hazırlamıştı– her iki taslağın da en çarpıcı kısımları siyaset üzerine olan son bölümler olmalıydı. Descartes her ne kadar hem etiği hem

de siyaseti yeni bir temel üzerine oturtmak gibi bir niyeti olduğunu üstünkörü bir biçimde ifade ettiyse de, en nihayetinde, önemli filozoflar arasında siyasete dair hiçbir şey yazmamış pek az kişiden biri olarak kaldı. Öte yandan, Hobbes'un Newcastle ve Newcastle'ın bilim insanlarıyla 1630'ların ortalarındaki yazışmalarına bakıldığında, siyasi meselelere karşı henüz bu denli bir ilgisi olduğuna dair bir belirtiye rastlanmaz. Yine de, felsefi araştırmalarına siyaseti de dahil etme hamlesi aslında o kadar da şaşırtıcı değildir; özellikle de planlamasına bakıldığında – merkezinde *doğa yasaları*'nın yer aldığı yasanın öğelerinin bir anlatımı.

Şaşırtıcı değildir, çünkü Hobbes'un genel olarak kuşkuculuğu öne çıkarma gayesine pek çok bakımdan son derece uygun düşen, önemli bir yasa felsefesi eseri hali hazırda mevcuttu. Bu eser, Mersenne ve çevresince oluşturulan, yeni post-kuşkucu temeller üzerine oturtabilecekleri bir bilimin temsili olarak, Galileo'nun *Diyaloglar*'ının sahip olduğu rolün aynısını üstlenebilirdi. Bu eser, Hobbes için, Hugo Grotius'un 1625'te yayımlanan *Savaşın ve Barışın Yasaları* idi. Hollandalı Grotius, Hobbes'tan yalnızca beş yaş büyüktü ve tüm Avrupa'nın saygınlığını kazanmış biriydi. O da gençliğinde tıpkı Hobbes gibi mahir bir hümanistti ve kendi ulusunun devlet adamlarına yardımcı olmakla görevlendirilmişti. Ne var ki, Hollanda siyaset arenasındaki takdire şayan kariyeri, 1619'da vatana ihanetle yargılanması ve idam cezasından kılpayı kurtulmasıyla sonlanmıştı; hapisten kaçarak geri kalan ömrünü sürgünde geçirdi. Gençliğinde Lipsius ve Montaigne'in hümanizmine yakın durmuş, fakat sonrasında yavaş yavaş yeni bir şeylerin gerektiğini düşünmeye başlamıştı: Yüzyı-

lın ilk ve ikinci onyıllarında hazırladığı bir dizi kitap taslağında yeni bir etik kuramı geliştirdi ve bu kuram 1625'ten itibaren bütünüyle kamuya mal oldu.

Savaşın ve Barışın Yasaları uzun ve daldan dala atlayan bir yapıya sahip olsa da, aslında buradaki temel sav gayet basitti. Eser, antik dönem kuşkucusu Karneades'in görüşlerinin bir özeti üzerinden giderek, kuşkucu bir yaklaşımla geleneksel etiğin sorgulanmasıyla başlar ve daha sonra da bu sorgulamanın sonuçları serimlenir – tıpkı Descartes'ın önce kuşkularını belirlemesi ve daha sonra bunlara bir açıklık getirmeye çalışması gibi. Bu doğrultuda, Grotius'un ulaştığı sonuç, şimdi ya da geçmişte her neye inanılıyorsa inanılsın, tüm insanların hemfikir olabileceği bir şeyin varlığıdır: Bir insanın kendini koruması temel bir *haktır* ve bir başkasına kasıtlı veya gereksiz yere zarar vermek adil değildir. Eğer bir toplumun üyeleri bu iki önermeyi kabul etmiyorlarsa, herhangi bir toplumsal yaşam mümkün olamazdı. Bunun dışında, toplumsal varoluş için bir başka temel ilke, en azından ilksel bakımdan, şart değildi.

Grotius'un bu kuramı açıkça kuşkuculara ve Aristotelesçilere yönelikti. Dünyadaki inanç ve pratik çeşitliliğinin, ahlakın asgari müşterek bir esası olduğunu göstererek kuşkucuları yanıtlıyor ve Aristotelesçilerin her daim doğa yasasının erdem ve ilkelerine getirdiği ayrıntılı açıklamaları tanımayarak onları da reddetmiş oluyordu. Sözgelimi, Grotius'a göre, *iyilikseverlik* –kişinin komşusuna zarar vermemesinden farklı olarak, ona yardım etmesi anlamında– asgari esastan daha üst bir düzeydeydi: Yakın olunan bireylerin ortak güvenliğinin ötesinde, ayrıca ortak bir refah anlayışı güdülmeyen, mesafeli bireylerden oluşan bir



Resim 6. Hollandalı hukukçu ve ilahiyatçı Hugo Grotius'un portresi (1583-1645).

toplum tahayyül etmek mümkündü. Grotius uluslararası ilişkilerin tam da böyle bir toplum örneğini yansıttığını düşünüyordu: Ulus-devletler birbirlerine yardımcı olmak zorunda değildiler, ancak zarar vermemekle yükümlüydüler ve bu kitabın da büyük bir kısmı bu gözlemin etkilerini araştırmaya ayrıldı.

Grotius'un çalışmalarında Hobbes'un girişimlerini etkileyen özellikle üç nokta olmuştur. Birincisi, Grotius'un, kuşkucu hümanistin kendini koruma anlayışına dayalı dilini, Lipsius ve Montaigne gibi kişilerce öne sürülmüş kuramların özünü büyük ölçüde terk etmeksizin, bir anlamda *doğal haklar* diline dönüştürmüş olmasıdır – yani daha hakiki bir *ahlak* diline. Doğal haklara dayalı kuramlar yüzyılın geri kalanında etik meseleler üzerine tartışmaların en önemli vasıtaları haline geldi. İkincisi, Grotius (Descartes'ın aksine) bu dönüşümü Tanrı'dan bahsetmeden hayata geçirmişti; hatta meşhur bir pasajında tezinin "Tanrı'nın varlığını kabul etmesek dahi (ki bunu yaparak büyük bir günah işlemiş olursunuz)" sağlamlığını koruyacağını söylemiştir. Grotius kuşkucuları kendi koşullarına göre değerlendirmişti: Şayet bir kuşkucunun endişesinin kaynağı insanlarda görülen inanç çeşitliliği ise, o zaman, bu endişenin karşısına tüm insanlarda ortak olan bir şeyi koymak yeterli olacaktı.

Ne var ki, bazı açılardan en önemli nokta üçüncüsüydü. Grotius'un ileri sürdüğü hak ve ödevlerdeki asgari esas bir "doğal durum" (kendisi bu kavramı nadiren kullansa da) düşüncesine yol açtı ki bu da *her* insanın ilkin yalnızca insan *sıfatı* taşıdığı ve iyilikseverlik dahil gelişmiş bir sivil yaşamla bağlantılı her şeyin bunun üzerine bina

edildiği bir durumu ifade ediyordu. Dolayısıyla, hükümetlerin belirledikleri tüm hak ve ödevlerin temelinde doğal durumun hak ve ödevleri olmalıydı ya da aralarında bir tutarsızlık olmamalıydı. Bu bağlamda, Grotius katıksız bir bireyciydi; bir siyasal topluluğun üyeleri üzerinde ahlaki bir hakkı olabilmesi için o üyelerin bu hakkı ona tanıması şarttı. Ve bu da yüzyıl süresince pek çok siyasal düşüncenin bir karakteristiği oldu.

Grotius'un bu yeni doğal haklar kuramını hizmetine sunduğu uygulama da epey anlamlıydı. Belki bizler doğal hakları özgürlükçü bir öğreti gibi düşünmeye ve bunları Amerikan Bağımsızlık Bildirgesi –"insan hakları"– gibi şeylerle ilişkilendirmeye alışmış olabiliriz. Ancak, Grotius ve ilk dönem takipçilerinin çoğu için doğal hakların minimalist kuramının etkileri hiç de özgürlükçü *değildi*. Sahip olduğumuz *tek* temel hak kendimizi koruma hakkıydı; kendimiz korumak adına yapmamız gereken her şey *ipso facto* meşruydu (en azından Grotius'a göre diğer insanları tehlikeye atmadan). Grotius bunu iki örnekle aydınlattı: Birincisi, açlık sınırında ya da idamla burun buruna birinin, kendini bir efendiye yaşamı ve karın tokluğu karşılığında satmasıyla ortaya çıkan gönüllü kölelikti; diğeri de toplumsal barış ve refaha ulaşmak amacıyla tüm bir halkın sivil haklarından feragat etmesiyle ortaya çıkan mutlak monarşiydi. Bu arada, hem Roma imparatorları hem de modern mutlakiyetçi yöneticilerin despot iktidarlarını meşrulaştırmak amacıyla tam da bu ikinci örneği kullandıklarını not etmekte fayda var. Avrupalıların çoğunun düşüncesine göre de Batı Afrika'daki yerli köle tacirleri, mahkûmlarını ilki vasıtasıyla ele geçirmişlerdi ve bunda

bir haklılık payı yok değildi. O nedenle, Grotius'un kuramı kendi dönemindeki uygulamalara gayet iyi oturuyor – daha sonra Jean-Jacques Rousseau onu bu nedenle şiddetle kınayacaktı.

Hobbes'un özellikle 1630'ların sonlarındaki İngiliz siyaset sahnesine dair görüşleri de işte Grotius kuramının bu özgürlükçü olmayan çıkarımlarıyla alakalıydı. Hobbes daha sonraları siyaset üzerine düşüncelerinin bu dönemde oluştuğunu söylemişti; çünkü anavatanı "yöneticilerin hakları ve tebaalarının ödevleriyle ilintili ve yaklaşan bir savaşın habercisi olan tartışmalarla kaynıyordu" (*De Cive*, Önsöz s. 19) ve 1637 ile 1640 yılları arasında İngiltere'de gerçekten de bazı temel siyasal sorunlar baş göstermeye başlamıştı. İngiltere, Avrupa siyasetinde elli yıl boyunca İspanya İmparatorluğu'yla mücadele eden Hollanda'nın yanında yer almıştı (bizzat İspanyol Armadası Savaşı'nı başlatan bir ittifaktı bu); ancak, sabık müttefikinin emperyal hegemonyasının gelişmesi karşısında telaşa kapılmaya başlayan I. Charles İngiltere'nin konumunu İspanyol tarafına çekmeye çalıştı. Telaşa kapılmakta da haksız değildi: Hollanda ticari ve askeri gücüne dayanarak heybetli bir imparatorluk kurma yolunda ilerliyordu ve İngilizler Cromwell yönetiminde olmalarına karşın kendilerini birden Hollanda ile savaş halinde bulacaklardı. Ancak, Charles'ın egemenliği altındaki İngiltere'de halk bu değişimden hoşnut olmamıştı ve Charles da parlamentonun onayı olmaksızın gerekli askeri harcamalar için ödenek bulamayacağını biliyordu: 1629'da parlamentoyu göreve çağırmak için çeşitli nedenlerden ötürü pek hazırlıklı değildi. Dolayısıyla, 1635'ten itibaren Hollanda'ya karşı yeni

bir filo oluşturmak için "Donanma Vergisi" aracılığıyla para toplamaya çalıştı; kraliyetin, özellikle bir donanmaya aktarılmak üzere halktan vergi toplamak için eskiden kalma ve hâlâ geçerli olan bir hakkı vardı.

Bu vergiye karşı ciddi itirazlar yükseldi ve meselenin çözümü için "Hampden Davası" olarak ünlenen adli bir dava görüldü. Kraliyetin iddiasına göre, ülkeyi savunmak adına askeri güç oluşturmak her egemenin hakkı olmalıydı; ayrıca, ülkenin tehdit altında olup olmadığına karar verecek tek merci de yine egemendi. Aleyhtarlar ilk iddiayı onaylamışlar ancak ikincisini reddetmişlerdi ve böyle bir tehdidin var olup olmadığına parlamentoda temsil edilen kamuoyunun da pekâlâ karar verebileceğini öne sürmüşlerdi – ki Hollanda'nın İngiltere'nin güvenliğini tehdit etmediği de aşikârdı. Daha sonra da göreceğimiz üzere, burada Hobbes'un işaret etmiş olduğu "sorunlar" da bunlar olmalıydı – *Yasanın* Öğeleri 'nde Donanma Vergisi tartışmasına istinaden bilhassa kral lehine bir sav ortaya konduğu söylenebilir. Bu bağlamda, "doğal haklar" dili Kıta Avrupasında olduğu gibi İngiltere'de de ilk olarak yerleşik otoritenin savunusunda kullanılmış oldu.

Charles'ın politikalarına muhalefet 1640'a gelindiğinde artık kontrolden çıkmıştı. Charles'ın ülkelerinde yürüttüğü dinsel programlara direnmek için bir ordu oluşturan İskoçyalılar İngiliz ordusunu yenerek son darbeyi indirdiler. Bu askeri yenilgi sonucunda Charles 1640'ta "Kısa" Parlamento ve Kasım ayında da meşhur "Uzun" Parlamento olmak üzere tam iki kez parlamentoyu toplamak zorunda kaldı. Parlamento üyelerinin toplantılarda kralın vekillerine karşı bir duruş sergileyecekleri belliydi ve par-

lamento gerçekten de kralın başvekili Strafford kontunu vatan haini ilan etti ve kont Mayıs 1641'de idam edildi. Strafford, Newcastle kontunun eski bir hamisiydi, dolayısıyla Newcastle eşrafı ona arka çıkma gereği duyuyor fakat bu esnada aynı kadere ortak olmaktan da çekiniyordu. Hatta Hobbes'un Kısa Parlamento'da aday olmuş olma ihtimali de yok değil – hümanizmden siyasete geçiş görülmemiş bir şey değildi (Grotius da bunun açık bir örneği). Hobbes her ne kadar en nihayetinde bizzat parlamentoda yer almamışsa da, kont ve destekçilerinin tartışmalarda bir çeşit savunma beyanı olarak kullanmaları için *Yasanın Öğeleri*'ni kaleme almıştı. Fakat, Uzun Parlamento toplandığında, Hobbes'un asıl endişesi, *Yasanın Öğeleri*'nin olası bir başka soruşturmada aleyhine kullanılması ihtimaline dönüştü. Kasım 1640'ta ani bir kararla Fransa'ya kaçtı ve İngiltere İç Savaşı'nın karanlık günleri süresince, 1651-2 kışına dek orada kaldı.

Yola çıkmadan birkaç gün önce felsefesini nasıl inşa ettiğini Fransız dostlarıyla da paylaşmaya karar verdi ve bunun üzerine Mersenne'e *Felsefenin Öğeleri*'nin bir tür özetini gönderdi. Mersenne, Hobbes'un da arzusu uyarınca, Descartes üzerine olan eleştirel kısımları bizzat Descartes'a gönderdi ve o da adı duyulmamış bu muhalifine karşı oldukça serinkanlı bir duruş sergiledi. Mersenne elindeki bu özetin ne denli sağlam olduğunu görmüş ve Hobbes'u Descartes'ın *İlk Felsefe Üzerine Meditasyonlar* çalışmasına yapılan itirazlara katkı sunması konusunda ikna etmeye çalışmıştı; nitekim, 1641'de basılan eserde böyle bir bölüm de yer aldı. Hobbes Paris'e yerleştikten sonra zamanının çoğunu *Felsefenin Öğeleri*'nin Üçüncü Bölümü'nün Latin-

THOMÆ HOBBES

Malmesburienſis

OPERA

PHILOSOPHICA,

Quæ Latinè ſcripſit,

OMNIA.

Antè quidem per partes, nunc autem, poſt cognitas omnium Objectiones, conjunctim & accuratiùs Edita.



AMSTELODAMI,

Apud IOANNEM BLAEV,

MDCLXVIII.

Resim 7. Hobbes'un *Opera Philosophica* eserinin basılı başlık sayfası.

ce baskısını hazırlamaya ayırdı ki haliyle bu çalışması *Yasanın Öğeleri*'nin siyaset üzerine olan bölümlerinde daha önceden yer almış konuların büyük bir kısmını da içeriyordu; ayrıca, siyasal durum açısından İngilizce eserle bariz ve yakın bir ilişkiyi de paylaşır. Kasım 1641'de tamamladığı bu metin Nisan 1642'de *Felsefenin Öğelerinin Üçüncü Bölümü: Uyruk (De Cive)* başlığı altında basıldı. Başlıktan da anlaşıldığı üzere, Hobbes'un asıl niyeti, fazla vakit kaybetmeden Birinci ve İkinci bölümleri de ele almaktı ancak çeşitli nedenlerden ötürü bir gecikme yaşandı.

Her şeyden önce artık her gün Fransız felsefesiyle haşır neşir olmaya ve bir yandan da modern fizikle metafiziğin zorluklarının giderek daha da ayırdına varmaya başlamıştı. Mersenne'in çevresinin nispeten dışında kalan bir Descartes eleştirmeniyken, artık ortak bir mücadelenin bir müttefikine dönüşmüştü. Dolayısıyla ve muhtemelen, Mersenne'in arzusuyla 1643'te zamanının büyük bölümünü bir başka İngiliz sürgünü Thomas White'a ait bir anti-Kartezyen ve anti-Galileocu eserin eleştirisine ayırdı. Bu eleştirinin özeti de bir sonraki yıl Mersenne'in editörlüğünde hazırlanan bir kitapta yer aldı; Hobbes'un siyasal kuramından bir hayli farklı olan genel felsefesi de ilk kez burada görücüye çıktı. 1646'ya gelindiğinde Hobbes artık Descartes'tan bahsederken epey sevecen bir dil kullanıyor ve kendini onun bir astı gibi tanımlıyordu. Hobbes'un en nihayetinde Descartes ile bir araya gelişi ise Descartes'ın 1650'de hayata gözlerini yumacağı İsveç'e göç etmesinden kısa bir süre önce, 1648'de gerçekleşti.

Gecikmenin ikinci nedeni ise Hobbes'un artık yoksul birine dönüşmesiydi. Krala karşı süren savaşın giderek tır-

manmasıyla, Paris'te ona katılan diğer kraliyet sürgünleri gibi onun da İngiltere'den gönderilen maaşı kesilmişti – onun durumunda da bu maaş Cavendishler'in mal varlığına bağlıydı. 1646'da bu maddi sıkıntı nedeniyle kendisi de Paris'e gelmiş olan Galler Prensi'ne (daha sonra II. Charles olacaktı) matematik öğretmenliği yapmayı kabul etmek zorunda kaldı (prens daha sonra kendisinden "şimdiye dek tanıdığım en tuhaf adam" diye bahsedecekti). Bu iş de epey bir zaman alıyor olmalıydı ki Hobbes *Felsefenin Öğeleri*'ni tamamlamasına bu işin engel olduğundan yakınmıştı; üstelik, ödemeler de hiç düzenli değildi. Buna karşın, *Öğeler*'in İkinci Bölümü olarak karşımıza çıkacak kısmın büyük bölümünü Mayıs 1646'da toparlayabilmişti (İngilizce olarak) ve Birinci Bölüm'ü de bitirmek üzereydi. Ne var ki, aynı yıl *De Cive*'nin yeni bir baskısına onay verdiği zaman başlığı da *Uyruğun Felsefi Öğeleri Üzerine* olarak değiştirmesi ve böylelikle ileride başka eklemeler yapma teşebbüsünde bulunmasının da önüne geçmiş olması yeni bir gerçekçilik anlayışının bir göstergesi olabilir. Eserin yeni baskısı, 1647'nin başlarında, Amsterdam'da büyük bir yayınevi olan Elzevir Press'ten çıktı ve yarattığı izlenim Hobbes'u uluslararası bir kitleyle buluşturdu. *De Cive*'nin ilk baskısı çok daha dar bir kesimle buluşmuştu ve 1647'ye dek de Hobbes'un adını kendi çevresi dışında bilen yoktu. Hobbes ikinci baskıya savının kafa karıştıran kısımlarını aydınlatan ve şimdiye dek yazdığı her şeyden çok daha iyi olan birçok uzun dipnot da eklemişti.

1647'de aylar süren bir hastalık yaşadı, öyle ki, ölümün kıyısından dönmüştü, hatta son duası bile okunmuştu. Ondan sonra bir daha asla eski sağlığına kavuşamadıy-

sa da, sağlam bünyesi sayesinde bir otuz yıl daha yaşadı. 1648'den itibaren, modern bilim insanlarının yorumuna göre, Parkinson hastalığına ait belirtiler göstermeye başladı ve çalışmalarını artık kendi eliyle yazamaz hale gelerek yazmanlara muhtaç kaldı. Bu hastalıkla birlikte, 1651'de İngiltere'ye dönmesine bağlı olarak yaşadığı zorluklar (bkz. sonraki bölüm) *Felsefenin Öğeleri*'nin tamamlanmasını daha da geciktirdi. Bunun sonucunda, Birinci Bölüm'ün *Madde* (*De Corpore*) başlığıyla ortaya çıkışı 1655'i buldu ve İkinci Bölüm de *İnsan* (*De Homine)* başlığıyla ancak 1658'de çıkabildi. Bu üç bölümü ilk kez tek bir ciltte bir araya getiren ise Amsterdamlı bir başka büyük yayınevi olan Blaeu oldu ve 1668'de Hobbes'un Latince çalışmalarından oluşan bir toplu eserler baskısı hazırladı. Hobbes zihinsel yönden de eskisi kadar atak değildi: *De Corpore* ve *De Homine* pek çok bakımdan tatmin edici değildi, ayrıca o ilk çalışmalarında görülen coşkudan da yoksunlardı. O nedenle, Hobbes'un felsefi bir sistem inşa edişi, sonlara gelindiğinde bir ödün verme ve yorgunluk öyküsüne dönüşmüştü: Başlangıçtaki hedeflerinde görülen o yenilikçilik gitmiş, yerine bezgin bir dogmatizm gelmişti.

Bir Heretiğin Yaşamı

1647'de hastalığı onu epey yavaşlatmıştı ve 17. yüzyıl ortalarında onun yaşında (59) birinin ölmesi hiç de şaşırtıcı bir durum sayılmazdı; buna karşın, kısa bir süre sonra İngiliz bir yayınevinin Nisan 1651'de yayımladığı en ünlü eseri *Leviathan*'ı yazabilmiş olması hiç kuşkusuz takdire şa-

yandır. Hobbes hazırladığı metinlerini parça parça matbaada dizilmek üzere her hafta Paris'ten Londra'ya gönderiyor ve bu gönderdikleri de bir sonraki hafta tashih yapması için geri gönderiliyordu – oldukça ilginç bir yayıncılık metodu. Hobbes'a kısa sürede "Malmesbury Canavarı" namını kazandıran da *Leviathan* olmuştu – bir daha asla peşini bırakmayan ve bir zamanlar dostu olanların birer tehdide dönüştüğü uzunca bir dönemi başlatan bir namdı bu. Bu eski dostlarına göre, kitap pek çok bakımdan Hobbes'un daha önce savunduklarını inkâr ediyordu; özellikle de İngiltere'de kralcılık davasına ihanet eden birisi olarak görüyorlardı onu – I. Charles'ın Ocak 1649'daki idamı ardından çok daha fazla desteğe ihtiyaç duyan bir dava. Monarşinin 1660'taki restorasyonundan sonra Hobbes bu suçlamaları ısrarla reddetmişti ve bazı dayanakları da yok değildi.

Bu dayanaklardan biri de I. Charles'ın idamından sonra İngiliz yayınevlerinin yeni cumhuriyetçi rejime karşı bütünüyle kralcı bir görüş tesis etme hevesiyle Hobbes'un ilk dönem çalışmalarını korsan olarak basmalarıydı; gelgelelim, Hobbes *Leviathan*'ın bu şekilde kullanılmasına asla izin vermeyecekti. Böylelikle, *Yasanın Öğeleri* 1650'nin başlarında yayımlandı (iki cilt olarak) ve *De Cive*'nin yayıncısı kitabın onaylanmamış bir çevirisini yayın programına ekledikten sonra Mart 1651'de raflardaki yerini aldı; *Leviathan* da hemen hemen aynı zamanda çıkmıştı. Kralcılar bu onaylanmamış yayınları büyük bir coşkuyla okuyorlardı; bunlardan biri de Hobbes'un eski dostu olan Robert Payne'di. Payne, Oxford'daki kitabevlerinden birinde Öğeler'i bulduktan sonra bunun *De Cive*'nin korsan

bir çevirisi olduğu yanılgısına düşmüş ve, bunun üzerine, Mayıs 1650'de Hobbes'a yazarak onaylanmış bir çeviri hazırlamasının şart olduğunu belirtmişti.

Aldığı yanıt ise onu bir hayli şaşırtmıştı, çünkü Hobbes mevcut durumda zaten "elinde ufak tefek bir iş" olduğunu söylemişti ki bu da neredeyse üçte ikisi tamamlanmış ve yazılırken bir yandan da bir arkadaşının Fransızcaya çevirdiği –bu çeviri daha sonra kayboldu– siyaset üzerine İngilizce bir eserdi. Bahsettiği bu "ufak tefek" şey elbette *Leviathan*'dan başkası değildi. Hobbes, Payne'e bu yeni çalışmanın içeriğini anlattığı zaman, eski dostunun şaşkınlığı bir kat daha artmıştı; kitapta Anglikan Kilisesi düzenine aleni bir saldırı ve "bağımsızlık" olarak bilinen bir kavramın savunusu vardı. Bu saldırı kitapta Üçüncü ve Dördüncü bölümlerde yer alıyordu; Birinci ve İkinci bölümlerde Hobbes psikolojik ve siyasal düşüncelerini ifade etmişti ve temelde ilk halleriyle aynıydılar. *Leviathan*'ı asıl özel kılan ve Hobbes'un onu kaleme alma gerekçesi olan şey, kitapta günümüz okurlarının pek azının okumuş olduğu kısımlara yedirilmiş bir savdı.

Payne'in duyduğu korkuyu anlamak için, kilisenin konumunun ve yapısının İç Savaş'ın temel meselelerinden biri olduğunu unutmamamız gerekiyor. Uzun Parlamento, Strafford'u mahkûm ettikten ve Charles'ın 1630'lardaki politikalarını tanımadığını bildirdikten sonra, dikkatini kiliseye çevirdi ve piskoposluğun lağvedilmesini ve yerine sivil görevlilerden oluşan bir sistem getirilmesini önerdi. Charles ve kralcılar için piskoposlarca yönetilen İngiliz Kilisesi'nin muhafaza edilmesi meselesi, en az orduyu kimin yöneteceğine dair verilen mücadele kadar önemliydi,





Resim 8. Kral I. Charles'ın (1600-1649) 30 Ocak 1649'da, Londra'daki Whitehall'da, halk önünde, Banqueting Hall'un dışına kurulan darağacında infaz edilişi.

ki 1642'de tüm bir ulusun savaş alanına dönmesini tetikleyen unsur da buydu, çünkü parlamentodaki karşıtları için kilisenin yeniden yapılandırılması en az ordu yönetimi meselesi kadar önemliydi. Kralın 1643'te İngiltere'nin kuzeydoğusundaki kömür havzalarını kontrol altında tutmak suretiyle Londra'nın enerji arzını kesintiye uğratması, onu savaşı kazanmaya yaklaştırmış görünüyordu; parlamentonun bu kontrolü ondan alabilmesi için İskoçları da savaşa çekmesi gerekiyordu, fakat İskoçlar bir tek şartla gelmeye hazırdılar: İngilizler, halkı ve devletin kurumlarını çetin bir ahlaki ve dini denetime tabi tutacak rahiplerle çok sayıda yaşlı mürit barındıran Presbiteryen bir kilise yönetim sistemi getirmeliydi.

Parlamento bu türden bir sistem vaadini 1644'ten 1649'a dek resmi olarak yerine getirse de, İngiliz parlamenterlerinin çoğu için bu en az psikoposluk idaresi kadar endişe vericiydi. Onlar daha ziyade New England'ın bazı bölgelerinde uygulanan bir sistem istiyorlardı ve bu sistemde de cemaat öğretisel ve disiplin edici konularda görece bağımsızdı ve devletin sadece fazla sıkı olmayan, denetsel bir rolü vardı. Cromwell ve ona bağlı askerler işte bu bağımsızlığı temsil ediyorlardı ve hem krala hem de sonrasında İskoçlara karşı elde ettikleri askeri zafer yeni cumhuriyette onların tahayyül ettikleri bir kilise yönetiminin üstün geleceğinin de garantisi olmuştu.

Tüm bu altyapıya baktığımızda, Payne'in neden endişelendiği rahatlıkla görülebiliyor. Çünkü Hobbes tam da kralı infaz etmiş olan insanların ilkelerini benimsiyordu. Kralcı dostları *Leviathan*'ın içeriğini öğrendikleri an onunla tüm ilişkilerini kesiyor ve onu "ateizmle", "kâfirlikle" ve

"vatan hainliğiyle" suçlamaya başlıyorlardı – ilk çalışmalarına karşı bu türden suçlamaların nadiren yapıldığının da altını çizmek lazım. Öyle ki, hem I. hem de II. Charles'ın nâzırlığını yapmış olan, *Yasanın Öğeleri* ile *De Cive*'ye de hayran olan Clarendon bile *Leviathan*'ı kaldıramamıştı.

Dahası, yalnızca belirli bir kilise yönetim sistemini savunmak Hobbes'u tatmin etmiyordu. Kitap nihayet yayımlandıktan sonra, eski dostları, içlerinden birinin onu "Hıristiyanlıkla ateizmin uyduruk bir karışımı" –materyalist bir felsefeye uydurmak için tasarlanmış, tam anlamıyla kendine özgü bir Hıristiyan teolojisi– olarak tanımlandığını gördüklerinde tam bir şok yaşadılar. Hobbes'un materyalizmi, başta Descartes'ın *Meditasyonlar*'ına karşı yayımlanmış itirazlarında görüldüğü üzere, asla gizli saklı olmadıysa da, gelenekçi teolojiye karşı hiçbir zaman *Leviathan*'da olduğu kadar gereksiz yere saldırmamıştı. Kitabın yalnızca adı bile dehşet vericiydi: İncil'de, Eyüp Kitabı'ndaki 41. Bölüm'de mutlak ve korkutucu bir kudret sahibi olarak tasvir edilen "Leviathan"a (ya da deniz canavarı) bir göndermeydi – "bu dünyada yoktur bir eşi daha, o korku nedir bilmeyenin". Hobbes da devleti böyle tarif ediyordu; Tanrı'nın Eyüp gibi bir hizmetkârınınkini bile aşan mutlak gücüyle. Küçük bir kasabanın üzerinde, sayısız küçük insandan oluşan bedeni, bir elinde kılıcı ve diğerinde piskopos asasıyla beliren dev bir figürün yer aldığı başlık sayfası mesajı daha da güçlü kılmıştı (desen muhtemelen sanatçı Wenceslas Hollar'a aittir).

Hobbes *Leviathan*'ı hiç şüphesiz başta Anglikanlar olmak üzere çağdaşlarının hassasiyetlerine karşı bir saldırı niyetiyle tasarlamıştı; hatta sonuna, İngiltere'de yeni yeni

yayılan risale formunda, yeni rejimi onun gerçek iktidarına dayandırarak savunan bir "Değerlendirme ve Sonuç" bölümü bile eklemişti. Peki, Hobbes bunu ne amaçla yazmıştı? Payne'e göre, Paris'te sürgün olarak toplanan Anglikan rahipler onu bir şekilde rencide etmişlerdi ve bu da tetikleyici olmuş olabilirdi. Hiç kuşkusuz, Hobbes onlar için her zaman sıkıntı kaynağı olmuştu. Duydukları bu rahatsızlık da Hobbes ile Piskopos John Bramhall'ın 1645'te özgür irade ve determinizm üzerine yürüttükleri bir münakaşada nispeten saygın bir biçimde kendini göstermişti ancak belki saygın olmayan bir durum da söz konusu olabilirdi – Hobbes, prensin eğitmenliğini yaptığı sıra düzenli ve eksiksiz ödeme alamamasında rahiplerin parmağı olduğunu düşünmüş de olabilirdi.

Fakat, şunu da unutmamak gerek, yeni cumhuriyetin 1649'dan sonra getirdiği kilise rejimi Hobbes'un istediği biçime çok yakındı ve Hobbes onu geleneksel psikoposluğa memnuniyetle yeğlerdi. Bunun nedeni, muhtemelen, 17. yüzyılın en ilgi çekici siyaset kuramcılarının hemen hepsi için geçerli olduğu gibi (Grotius ve Locke dahil) onu en çok endişelendirenin Presbiteryen Kalvinizminin ahlaki ve zihinsel denetimi olmasıydı. Grotius'u sürgüne yollayanlar da Hollandalı Kalvinistlerdi ve modern kuşkucu ve post-kuşkucu felsefe için bir tehdit oluşturuyorlardı, çünkü karşıtları için piskoposluk Presbiteryanizme karşı bir siper görevi görüyorduysa da, kendine has disiplin yapısı ileride felsefeye karşı kullanılabilirdi. 1630'ların İngilteresinde görece hoşgörülü ve seküler eğilimli psikoposluk tam bir güven de vermiyordu. Ancak, bir bağımsızlık sisteminde genel olarak kilise disiplini yer alamazdı: Özgürlükleri

yalnızca bütünüyle devlete bağlı bir yapı oluşturacaktı. Göreceğimiz üzere, bu tam da Hobbes'un gönlünden geçene tekabül ediyordu; gene de buna gerçekleşmesi imkânsız bir gelişme gözüyle bakıyordu; ta ki 1649'a kadar.

Öyle ki, aynı yılın Eylül ayında Gassendi'ye İngiltere'ye dönmeyi düşündüğünü söyledi ve 1651'in sonunda, II. Charles'a *Leviathan*'ın bir nüshasını sunduktan sonra, kanal yoluyla bir daha dönmemek üzere Fransa'dan ayrıldı. Devonshire kontu o yılın başlarında mal varlığının bir kısmı için bir "ödeme" yapmıştı (yani, daha önce kralın yanında yer aldığı için elinden alınan arazilerin iade edilmesi için yönetime toplu bir ödeme yaptı); böylelikle, Hobbes'u yeniden maaşa bağlama olanağı buldu. Hobbes 1653'te yeniden eski yaşamına döndü ve ağırlıklı olarak Londra'daki Devonshire Malikânesi'nde ikamet etti.

Hobbes'un yaşamı, cumhuriyet döneminde ve sonrasında, Cromwell himayesi altında nispeten sorunsuz bir şekilde geçti. Yeni rejim altında birçok dost ve destekçi edinmişti, belki de bunların en ilginci, pek çok bakımdan Grotius'un en yakın İngiliz dengi sayılabilecek olan John Selden'dı – Grotius'un minimalist ve post-kuşkucu ahlak kuramını gönülden benimsemiş bir avukat ve siyaset kuramcısıydı; kilisenin otoritesi ve disiplinine her daim karşı koymaya azmetmiş bir kişilikti. Selden, 1620'lerde parlamentodaki tahta ve Hobbes'un pek çok dostuna ayak direyenlerin başını çekenlerden biri olsa da, 1630'larda Clarendon gibi kişilerle birlik olmuş ve I. Charles'ın Hollanda karşıtı politikalarını savunan yazılar kaleme almıştı. Gelgelelim, Uzun Parlamento'ya seçilmesinin ardından, İç Savaş süresince kendini tamamen parlamentonun davasına

adadı; bunun en önemli nedeni, arkadaşlarıyla birlikte o hep arzu ettikleri kilise düzenini en nihayet teminat altına alabileceklerine ve kilisenin tamamen devletin denetimine geçebileceğine inanıyor olmasıydı ki gerçekten de böyle oldu. Hem cumhuriyet hem de himaye döneminin önde gelen siyasetçilerinin hayranlığını kazanmıştı; John Milton ondan övgüyle söz ediyordu ve Cromwell bir noktada ondan İngiltere için yeni bir anayasa yazmasını bile istemeyi düşünmüştü. Hobbes ile tanışması ise ancak Hobbes ona *Leviathan*'ın bir nüshasını hediye olarak gönderdiği zaman gerçekleşmişti; Hobbes onun çalışmalarına uzun zamandır büyük bir saygı duyuyordu ve *Leviathan*'da adı geçip de hiçbir kusur bulunmamış belki de tek kişiydi. İddialara göre, Hobbes, 1654'te ölüm döşeğindeyken bile onun yanındaymış ve bir rahip çağırmaması için baskı yapmış ve (Aubrey'in anlatısına göre) şöyle demiş: "Sen ki bir erkek gibi yazdın hep, yoksa şimdi bir kadın gibi mi öleceksin?"

Öte yandan, iktidar Selden gibi insanlarda olmasına ve Presbiteryenlik zafere ulaşamamasına rağmen, iktidarın tam manasıyla yenilgiye uğradığı da söylenemezdi: Bazı rahipler hâlâ ulusal bir Presbiteryen kilise görmek istiyorlardı. Dahası, ortalıkta geleneksel psikoposluğun sözcüleri hâlâ bulunabiliyordu. Hobbes 1650'lerde kendini her iki grubun çatışmaları içine çekilmiş bir halde buldu. Presbiteryenlere karşı Bramhall ile on yıl önce yaptıkları yazışmaları yayımladı; Bramhall ise, buna karşılık, aklıselim bir felsefe yapmaktan çok uzak bir üslupla kendi konumunu savundu.

Ne var ki, hepsinden önemlisi, Presbiteryenlerle yaşanan çatışma oldu. Bu çatışma, bağımsızlar ile Presbi-

teryenler arasında Oxford'da 1650'lerde yürütülen mücadeleyle kendini iki farklı biçimde gösterdi. Bir taraftan John Wallis adında önde gelen bir Oxford Presbiteryeniyle aralarında sert bir münakaşa yaşandı; nedeni de Wallis'in Hobbes'un *De Corpore*'de geometri üzerine geliştirdiği bazı savlarına dönük itirazlarıydı ancak konu bir anda "Mantıksız Geometri, Taşra Dili, İskoç Kilise Politikaları ve John Wallis'in Barbarlıkları" (münakaşa esnasında Hobbes'un ağzından dökülenler) gibi meselelere geldi – Hobbes'un en nefret ettiği şeylerin eksiksiz bir listesiydi bu. Diğer taraftan ise Oxford'da Wallis gibi adamlara karşı mücadele veren bağımsızlara yardım etti ve tavsiyelerde bulundu. Bu bağımsızlar grubunda Henry Stubbe adında genç bir öğretmenden tutun da (*Leviathan*'ın Latince tercümesini hazırlamaya başlamıştı) cumhuriyet yönetimince görevlendirilen bir bağımsız olan rektör yardımcısına kadar birçok kişi vardı.

Bu dönemde İngiliz siyasal yapısının ağırlığı Hobbes'un tarafındaydı. Ancak, bu durum 1660'ta gerçekleşen restorasyondan sonra değişecekti. Cromwell'in ölümünün ardından başlayan iç çatışmalar nedeniyle cumhuriyet çökünce, Hobbes'un muhalifleri –Presbiteryenler ile Anglikanlar– hiç vakit kaybetmeden kralın dönüşünün önünü açacak bir koalisyon oluşturdular. Bunun karşılığında da, beklendiği üzere, İskoçya'ya Presbiteryen bir rejimin getirilmesiyle ve İngiltere'de de muhaliflerini çok çeşitli yöntemlerle cezalandıran Anglikan mezhebinin restorasyonuyla ödüllendirildiler. Dahası, II. Charles'la birlikte sürgünden dönen ve iktidara kavuşan bazı kimseler savaştan önce Hobbes'u hem tanıyor hem de hayranlık du-

yuyorlardı, ancak şimdi, apaçık vatana ihaneti nedeniyle, ondan nefret eder olmuşlardı. Bunun en çarpıcı örneklerinden biri, yeni yönetimde başdanışmanlığa getirilen Clarendon Kontu Edward Hyde ve 1660-3'te Londra Piskoposu ve 1663-77'de Canterbury Başpiskoposu olan Gilbert Sheldon'du. Her ikisi de kendini 1630'ların Anglikan kralcılığının vârisleri olarak görüyorlardı ve Hobbes'un da aynı eğilimde olduğu fikrindeydiler; Clarendon özyaşamöyküsünde o dönemin Anglikan kültürünü, İç Savaş'tan yıllar önce Lord Falkland'ın evinde toplanan arkadaş çevresine de hâkim olan, huzurlu bir ortam olarak resmetmişti ve Sheldon gibi Hobbes'un pek çok eski yakın arkadaşı bu çevreye dahildi. Şimdiyse Great Tew'ün değerlerini geri getirmek ve bu değerleri inkâr eden Hobbes'u cezalandırmak istiyorlardı.

Beri yandan, ne Clarendon'un ne de Sheldon'un yeni rejim üzerinde tartışmasız bir gücü vardı. Kralın kendisi bile adanmış bir Anglikan değildi (hatta gizlice Katolik olmuştu) ve danışmanlarıyla saray eşrafının çoğu ya sefahat düşkünlerinden ya da himaye döneminde canını zar zor kurtarabilmiş kimselerden oluşuyordu; bu iki grup Clarendon'un ileriye dönük görüşlerini çok da benimsemiyorlardı ve muhaliflere karşı daha fazla hoşgörü gösterilmesine karşı çıkmıyorlardı. Aslına bakarsanız, Hobbes'un "ateizmi" ya da "kâfirliği" de yönetimdeki bu muhalif kesimler arasında giderek artan ve en nihayet Kasım 1667'de Clarendon'un yargılanarak sürgün edilmesiyle sonuçlanan mücadeleye ait bir meseleye dönüşüvermişti. Bunun nedeni de Clarendon'un hoşgörü taraftarı karşıtlarını mütemadiyen ateist ya da kâfir olmakla suçlaması ve Ekim

1666'da, Avam Kamarası'na, Hıristiyan heretikliğini ceza gerektiren bir suç olarak öngören bir yasa tasarısının Reformasyon'dan sonra ilk kez sunulmasına mahal vermesi olmuştu. Avam üyelerine göre, bu tasarının asıl amacı *Leviathan*'daki ateizm imalarıyla ilgili bilgi toplamaktı.

Leviathan'ın 78 yaşındaki yazarının şansı neyse ki yaver gitti de lordlar, piskoposların tüm çabalarına ragmen, bu tasarıyı reddetti; bir sonraki yıl ikinci bir girişim daha olduysa da bu da başarısızlıkla sonuçlandı – ne var ki, bu da son olmayacaktı (1674, 1675 ve 1680'de yine sunuldu). Dolayısıyla, Hobbes inançları nedeniyle 1666'dan ölümüne dek hapsedilme ya da sürgün edilme korkusuyla yaşadı. Avam Kamarası'ndaki karşıtlarının gazabından korunmak için Fransa'ya kaçmak zorunda kalması 1640 yılında yaşananların bir tekrarı gibiydi. Ona karşı yürütülen resmi yaptırım tehditleri bir süre daha devam etti: Mart 1668'de, Cambridge, Corpus Christie Üniversitesi üyelerinden Daniel Scargill, 1669'da geri almak zorunda bırakıldığı şu ifade nedeniyle üyelikten uzaklaştırılmıştı: "Hobbes taraftarı bir ateist olmaktan övünç duyduğumu beyan ederim."

Hobbes'un geri kalan yaşamına işte tüm bu endişe verici deneyimler hâkim oldu ve kendini aklamak için son bir şeyler karalama ihtiyacı yarattı. Ona yazacağı İngilizce hiçbir şeyin İngiliz sansür kurulundan geçemeyeceği söylenmişti; ne var ki, *Leviathan*'ın 1668'de yayımladığı Latince çevirisine eklediği bir bölümde materyalist görüşlerini savunmuş ve İngiliz yasaları altında heretikliğin hiçbir biçimde cezası olmadığını vurgulamıştı. Buna ilaveten, kitapta daha önce yer alan ve kilise yönetimi üzerine olan bölümleri kesip atarak bağımsızlık savunusunu da çıkar-

mış oldu. Aynı zamanda İngilizce olarak altı eser taslağı daha hazırladıysa da bunların hiçbiri yaşadığı dönem içinde yayımlanamadı.

Bunlardan ilki, muhtemelen, 1666'da yazdığı *Bir filozof ile öğrencisi arasında İngiltere örf ve âdet hukuku üzerine bir diyalog* (*A dialogue between a philosopher and a student of the common laws of England*) idi; 1668'de yazılan ikincisi *Heretikliğin ve buna bağlı cezalandırmanın tarihsel bir anlatısı* (*An historical narration concerning heresy, and punishment thereof*) başlığını taşıyordu; üçüncüsü Bramhall'a verilen yeni bir yanıttı (yine 1668'de) ve dördüncüsü de (ki kayıptır) Hobbes'un Scargill olayı üzerine yaptığı bir yorumdan oluşur. 1670 yılı sonlanmadan *Behemoth* ya da *Uzun Parlamento* adlı kitabını yazmıştır. Bilinen son İngilizce metni ise 1968'de Chatsworth'de keşfedilen ve heretiklik üzerine yazılmış kısa bir nottur. Ağırlıklı olarak heretikliğin ele alındığı Latince eseri *Historia Ecclesiastica*'yı da bu yıllarda yazdığı düşünülmektedir.

Bu eserlerin hepsinin de ana teması heretiklikti: Hatta İç Savaş'ın tarihinin anlatıldığı *Behemoth* bile heretiklik gerekçesiyle yapılan zulmün tarihiyle başlar ve devamında savaşın zeminini zihinsel kontrolü ele geçirmek isteyen Kalvinist ruhban sınıfının bu şeytani arzusunun oluşturduğu ileri sürülür. Cromwell'den müthiş bir saygıyla söz edilirken Clarendon egemenliğindeki Anglikancı restorasyonun bahsi bile geçmez; Restorasyon, bir bakıma, Presbiteryen Kalvinciliğe karşı savaş sırasında doruğa çıkan seküler saldırı olarak resmedilir. Dahası, ilk İngilizce eseri *Örf ve âdet hukuku üzerine diyalog*'un hedefi, Hobbes'un İngiliz hukukunun esaslarına getirdiği çözümleme uyarın-

ca, heretikliğe karşı meşru bir eylemde bulunulamayacağını göstermekti. Öte yandan, Hobbes bu süreçte yaygın doğa yasaları üzerine bazı sağlam irdelemelerde bulunmuş ve özel olarak İngiliz örf ve âdet hukunu tartışmıştır ki modern okur nezdinde kazandığı bu haklı popülariteyi de buna borçludur. Şunu da belirtmek lazım ki, Hobbes'un Restorasyon sonrası eserleri diyalog biçiminde tasarlanmıştır ve oldukça hümanist bir uygulamaya dikkat çekici bir geri dönüştür bu (gerçi Wallis bunların "Thomas ve Hobbes arasında" geçen diyaloglar olduğundan yakınmıştır).

Tüm bu kriz döneminde Devonshire ve Newcastle kontlarının Hobbes'a elle tutulur hiçbir faydası olmadı, çünkü Restorasyon'dan sonra her ikisi de kamusal alandan kendilerini geri çekmişlerdi. Hobbes gene de kendine destek çıkacak bir hami bulabilmişti; o kişi, Clarendon'un azılı karşıtlarından biri olan ve Hobbes'un muhtemelen diğer sürgünlerle geçirdiği dönemde tanıştığı Arlington Kontu Henry Bennet'ti. Kral gibi Arlington da Katolikliğe karşı Anglikancılığa olduğundan daha çok sempati besliyordu ve muhaliflere getirilen kısıtlamaların azaltılması taraftarıydı; 1666-7'de Hobbes'un Avam Kamarası'nın gazabından kurtulmasına yardım etmiş ve *Heretikliğin tarihsel bir anlatısı* üzerine birtakım faydalı yorumlarda bulunmuşsa da, sansür kurulundan geçmesini sağlayamamıştı. Hobbes, geometri üzerine yaptığı tartışma yaratan çalışmaları gibi, *Behemoth*'u da ona ithaf etmişti. Ayrıca Toscana Grandükü Cosimo di Medici ile grandükün 1669'daki resmi ziyaretinde Hobbes'un tanışmasına vesile olan da muhtemelen yine oydu. Grandük öylesine etkilenmişti ki dönerken beraberinde Hobbes'un tüm eserlerinin birer nüshasını ve

Floransa'daki Medici koleksiyonları arasına asmak için filozofun bir portresini götürmüştü.

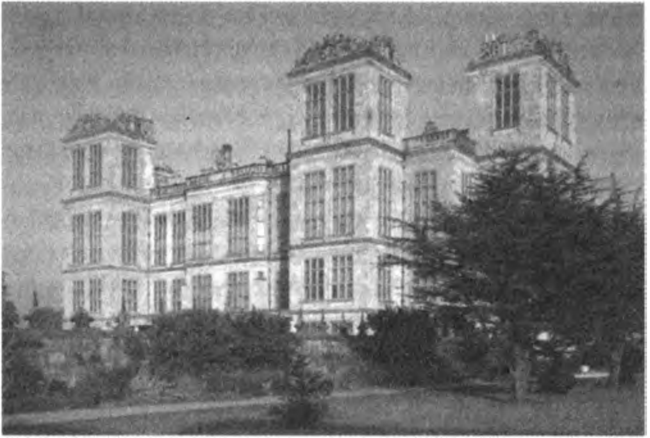
Yeni hükümetin beş kurucu bakanından (soyadlarının başharflerine istinaden Cabal olarak anılırlar – Clifford, Arlington, Buckingham, Ashley, Cooper ve Lauderdale) biri olan Arlington, özellikle de Clarendon'un düşüşünden sonra, Hobbes açısından oldukça faydalı bir hami olmuştu. Dinsel hoşgörünün veya dine anlayış göstermenin teşvik edileceğini beyan ederek iktidara gelmişlerdi: Yani, ya Anglikan olmayan kiliselerin de medeni haklarını koruyan yerleşik bir Anglikan Kilisesi olacaktı ya da çok sayıda muhalif görüşü de bünyesinde barındıran ulusal bir kilise olacaktı. Görevde kaldıkları yıllarda (1674 civarına dek) etraflarını yine bu plana arka çıkan çok sayıda danışmanla çevirdiler.

Bu danışmanlardan ikisi Selden'ın eski dostlarıydı – adliyede üst düzey memuriyetlere getirilen ve hoşgörüyle ilgili hukuki meselelerde danışmanlık yapan John Vaughan ve Matthew Hale adında iki avukattı bunlar, ayrıca Selden'ın vasiyet hükümlerini yerine getirenler de onlardı. Vaughan, Hobbes'un *Örf ve âdet hukuku üzerine diyaloglar*'ını okumuş ve çok beğenmişti; Hale de okumuştu ve daha sonra eleştirel bir yazı kaleme almışsa da bazı temel noktalarda hemfikirdi. Bu danışmanlardan bir diğeri de John Locke'tu; bu dönemde 1672'den itibaren Shaftesbury Kontu olan Ashley Cooper ile son derece yakınlardı. Efendisi için hoşgörü konulu makale ve konuşmalar hazırladı; aynı dönemde Hobbes da Arlington için heretiklik üzerine makaleler yazıyordu – ortak bir dava üzerine çalışan 17. yüzyılın iki büyük filozofunun eşsiz bir kavuşumu. Tanışıp tanışmadıklarını ise

bilemiyoruz – gerçi 1673'te Hobbes'un dostu John Aubrey, Locke'a yazdığı bir mektubunda ondan Hobbes'un heretiklik üzerine yazdığı metinlere bir göz atmasını istemiş ve, "Bu ihtiyar delikanlının gücü kuvveti –tuhaf ama– hâlâ yerinde; şayet onu görürsen (ki bu onun çok hoşuna gidecektir) ona hürmetlerimi ilet," demişti.

Hobbes ve Locke'un bu kavuşumu, Cabal'ın politikalarının İngiliz siyasetinin alışılagelmiş ulamlarının ötesine geçtiği gerçeğini de gözler önüne seriyor. Cabal hoşgörü temin etmek istiyor ancak bunu ağırlıklı olarak Anglikan ve hoşgörü karşıtı bir parlamentoda yapmaya çalışıyordu. Örneğin, 1673'te çıkarılan "Sınama Kanunu"na göre kamuda ya da askeriyede görev alacakların İngiliz Kilisesi üyesi olmaları şart koşulmuştu. Dolayısıyla, Cabal bakanları, kilisenin iktidarının azalmasını sağlayacaksa eğer, monarşinin gücünü artırmaya hazırdılar. Bu da pek çok açıdan, Çariçe II. Katerina gibi, 18. yüzyılın liberal ancak despot egemenlerinin eylemlerini ifade eden bir kavram olan "aydın despotizmi" anlamına geliyordu. Locke'un bu dönemde Shaftesbury için yazdığı metinler de yine böyle bir yaklaşım içindeydi ve elbette Hobbes'un da öteden beri arzu ettiği şeyleri yansıtıyorlardı. Öyle ki, İngiltere'de 17. yüzyıl boyunca Anglikan, muhafazakâr parti üyeleri çoğunluktaydı ve hoşgörü talep eden herkes haliyle parlamentoya oldukça şüpheyle yaklaşacaktı; Locke, daha sonra, çok daha devrimci bir yaklaşım sergileyeceği bir dönemde bile mutlak parlamento egemenliğine hâlâ sıcak bakmayacaktı.

Ne var ki, sonuncu Cabal bakanı 1674'te giderek sağlamlaşan Anglikancılığı ve Anglikan mezhebine mensup



Resim 9. Hardwick Malikânesi.

muhafazakâr partiyi kızdırmaktan çekinen bir kral karşısında yenilgiye uğradı. Kilisenin tasfiye edilmesi konusunda uzun vadeli bir atılım gerçekleştirilememişti ve muhaliflere gösterilen hoşgörü de ancak Charles'ın müsamaha gösterilmesi için yaptığı açıklamaların baskısından kaynaklanıyordu – bütünüyle keyfi bir kraliyet uygulaması. 1675'e gelindiğinde yeniden dirilen hoşgörü karşıtları, tüm resmi görevlileri "ne kiliseyi ne de hükümeti değiştirme girişiminde" bulunacaklarına dair ant içmeye zorlayarak Sınama Kanunu'nun kapsamını genişletmeye çalıştılar. Locke da bu noktada sürgün edildi ve dinsel çoğulculuğun müdafaası için yeni ve radikal bir kararla silahlı devrim fikrini benimsedi; ne var ki, işte tam da bu noktada Hobbes'la yolları ayrılıyordu. "İhtiyar delikanlı" 1675'te 87 yaşınday-

dı ve artık kişisel güvenliğine dair duyduğu kaygılar ikinci plandaydı. O da ilk göz ağrısı olan çeviri işine döndü ve 1674'te *İlyada* ve *Odysseia*'nın İngilizcesini tamamladı. Gelgelelim, 1675'te Londra'dan ayrıldı ve kalan yaşamını Hardwick kırsalında geçirdi. Cavendish ailesinin bireyleri daha sonra onun kiliseye gitmeye başladığını ve komünyona katıldığını ancak vaazlar sırasında hep sırtını dönüp oturduğunu ifade etmişlerdi.

Gene de bu siyasal tartışmalara dair söyleyecek son bir çift lafı daha yok değildi, ancak bu girişimi yalnızca Devonshire Malikânesi sınırlarında kaldı. 1678'in sonlarında, Londra'da güçler dengesi yeniden Anglikanların aleyhine değişti ve onların sözcüsü olan Danby kontu aleyhine tahkikat açıldı. Charles'ın erkek kardeşi ve veliahtı York Dükü James'in taht vârisliğinden uzaklaştırılması için bir hareket başlatıldı ki bunun görünür nedeni bir Katolik olduğunu saklamamasıydı. Ancak, asıl neden, Charles'ın gayri meşru oğlu Monmouth dükünün muhalifler açısından taht için daha ideal bir aday olmasıydı (ki dışlayıcıların umdukları da gerçekleşmişti). "Dışlayıcılık" meselesi Charles'ın 1685'teki ölümüne dek İngiliz siyaset sahnesini etkisi altına aldı ve Locke'un ünlü eseri *Hükümet Üzerine İki İnceleme*'de de ele aldığı bu konu süregiden diğer tartışmalara eklendi. 1675-9 yıllarında parlamentoda görev alan Devonshire kontunun en büyük oğlu Lord Cavendish, Danby karşıtlarının azılı üyelerindendi ve kısmen de olsa dışlayıcılığı savunuyordu; daha sonra, 1688 Devrimi'nin planlanmasına yardım etmesiyle önde gelen bir Whig üyesi ve ilk Devonshire dükü oldu. Hobbes'un daha sonra yaptıklarını nasıl değerlendirdiğini söylemek

zor, ancak Lord Cavendish'in oynadığı rolle ilgili olduğu neredeyse kesin bir karalamasında dışlayıcılık ilkesi üzerine bazı düşüncelerini belirtmişti; 1679'un başlarına ait olmalıydı. Hobbes'un çıkarımına göre, bir egemenin tabii vârisini tahttan dışlaması elbette meşru kılınabilirdi, ancak tebaası bunu yapması için onu *zorlayamazdı* – Hobbes'un aldığı konum, Charles'ın York dükünün dışlanmasını kabul edeceğini düşünen Cavendish'in o dönemde almış olduğu konuma epey yakındır.

Bu, Hobbes'un artık onu bir hizmetliyle saygıdeğer bir misafir arasında bir yerlerde gören aileye dört kuşaktır vermiş olduğu hizmetlerin de sonuncusuydu. Geç yaşında bile yanlarında yer alması, 1708'de hazırlanan bir aile hatıratında müthiş bir canlılıkla resmedilmişti; örneğin, kayda alınanlarda Hobbes'un her gün kahvaltı sonrasında yaptıkları şöyle ifade edilir: "Kontu, kontesi ve çocukları ya da hatırı sayılır herhangi bir yabancıyı beklemek (yani karşılamak) ve ayaküstü bir sohbet etmek için konutun çevresini turlardı. Bu turlar da her zaman tek başına ve merasimsiz bir şekilde yediği yemeğinin hazırlandığı öğlen 12'ye dek sürerdi." Hobbes Ekim 1679'da hasta düştü ve 3 Aralık günü Hardwick'te hayatını kaybetti. Ölüm döşeğindeki ruh haline dair pek çok söylenti vardı – böylesi durumlarda, ateist olduğundan şüphelenilen birisi her zaman ayrı bir merak uyandırır. Bir rahip görmediği ve kutsanmadığı kesin olmakla birlikte, dostları bunun nedenini geçirdiği son nöbetin çok ani olmasına bağlamışlardı. Ayrıca, sevimsiz sayılabilecek bazı yorumlar da yapılmıştı: "91 yıldır bu dünyadan kurtulmak için bir delik arayıp duruyordu, sonunda buldu." Hardwick yakınlarındaki Ault Hucknall

cemaat kilisesindeki mezar taşında yer alan kendi sözleri gayet sekülerdi ve kıvanç doluydu. Aslında, ciddi ciddi şu ifadenin yazılmasını düşündüğü ancak en nihayetinde vazgeçtiği de söylenir: “Hakiki felsefe taşı işte budur.” Din yorumcularından birine göre, “bu şimdikinden çok daha dinsel olurdu”. Aslında, esprili ve kuşkucu bir hümanist olarak Hobbes’un ölümü bile en az yaşamı kadar dolu dolu geçmişti diyebiliriz.

II. Bölüm

HOBBES'UN ÇALIŞMALARI

Bilim

I. Bölüm'de de gördüğümüz üzere, Hobbes'un felsefi araştırmalarına 1630'ların sonlarında başladığını düşünmemiz sağlam temellere dayanmakta; özellikle de, başta geç Rönesans kuşkuculuğunun yerine Galileo'nun fikirleriyle bağdaşan bir felsefe getirebilme imkânı sunan modern doğa bilimleri kaynaklı felsefi sorunların ilgisini çektiği düşünüldüğünde. Yine, daha önce gördüğümüz üzere, temel düşünce, insanın dış dünya ile aralarında tam bir *doğruluk* ilişkisi olmayan algılanımlarının –imgeler vb. gibi dahili bir gözlemciye ilk bakışta görünenler– nasıl değerlendirileceğiydi. İnsan kendi zihninden oluşan bir hücreye mahkûmdu ve bu hücre duvarları dışında kalanların gerçekte ne olduklarıhakkında hiçbir fikri yoktu. Hobbes da 1637'de Descartes ve Gassendi gibi bu şekilde düşünmeye başladı ve daha sonra da Descartes'ın aşırı-kuşkuculuğunu kullanarak bu hapishanenin ötesinde neler olabileceğine dair

yeni bir kuram geliştirmeye çalıştı. Bu yeni kuram, metafizik ve fiziğin esasıydı ki 1655'te *De Corpore* ve 1658'de de *De Homine*'nin yayımlanışına dek onu meşgul etti.

O dönemde ürettiği temel önermelerde pek az değişiklik oldu ki *Yasanın Öğeleri* ile *Felsefenin Öğeleri*'nin ilk taslağından başlayıp *Thomas White Üzerine Eleştiri* ile bizzat *Leviathan*'a ve en nihayetinde *Felsefenin Öğeleri*'nin yayımlanışına dek görülebilirler (sıklıkla da neredeyse aynı sözcüklerle ifade edilmişlerdir). Hobbes, optik yanılsama ile renkler gibi gördüğümüzü sandığımız şeyin dışsal bir nesnenin *gerçek* bir özelliği olduğuna inanmanın imkânsızlığının geçerliğini tesis ettikten sonra, şu açıklamada bulundu (genel felsefesine dair en açık ifadelerini içeren *Yasanın Öğeleri*'ndeki sözleriyle):

> Duyularımızdan kaynaklanan araz ve nitelikler uyarınca dünyada olduğunu sandığımız şeyler aslında orada değiller; bunlar yalnızca birer suret ve görüntüdürler. Bizlerin olmadığı bir dünyada gerçekten olan şeyler de bu suretleri yaratan devinimlerdir. İşte, duyuları aldatan en büyük etken de budur ve yine duyularla düzeltilmelidir. Çünkü bir nesneyi doğrudan gördüğüm zaman bana onun ne renk olduğunu duyularım söyler; dolayısıyla, düşünseme yoluyla baktığımda aslında o nesnenin öyle bir rengi olmadığını da görebilirim. (I.2.10)

Diğer bir deyişle, duyular bize gerçek olarak sunduklarının gerçek olmadıklarını da kanıtlarlar: Bu tür şeylerin en nihayetinde yalnızca yansıyan birer imge oldukları sonucunu çıkararak, bir şeyi görmenin, onun görüldüğü

yerde *gerçekten* olduğunu ya da sandığımız özelliklere sahip olduğunu varsayabileceğimiz hiçbir gerekçe sunmadığını anlayabiliriz.

Ancak, bu pasajdaki asıl vurucu nokta, Hobbes'un bizim dışımızda da gerçek bir şeyler olduğuna (Descartes'ın kuşkularının aksine) ve bunun "devinimler"den oluştuğuna dönük inancını ifade ettiği ikinci tümcede saklıdır. *Yasanın Öğeleri* ile diğer etik ve siyasi eserlerinde bu yaklaşım yalnızca varsayımsal olarak kalmıştır, ne var ki, Hobbes, *Felsefenin Öğeleri*'nin ilk kısmında Kartezyen kuşkucunun yorumlarına karşıt bir sav sunar. Bu ilk kısmın orijinal taslağı kaybolmuşsa da, yazılışı esnasında alınan notlar günümüze ulaşmıştır ve Hobbes'un 1641'de Descartes'ın *Meditasyonlar*'ına "İtirazlar"ında ve 1643 tarihli *Thomas White Üzerine Eleştiri*'sinde kullanıldığı açıktır; ayrıca, yine günümüze ulaşabilen İkinci Kısım'ın ilk versiyonunda da onlara bir atıfta bulunulmuştur. Hobbes'un savı, ki aldığı notların ilk bölümlerindedir, dünyanın bütünüyle Kartezyen bir tutumla tasavvur edilişiyle başlar:

> Dünya tamamen yok olmuştur ve geriye yalnızca o güne dek diğer duyularıyla gördüğü ya da algıladığı şeylerin ideaları ve imgelerinden başka bir şeyi olmayan bir insan kalmıştır...: Ancak tüm bunlar, zihnin kudreti ya da meziyetlerine dayanmayan dışsal olgular gibi görünseler de, aslında, tasavvur eden kişide içsel olarak tezahür eden ve orada kalan idea ve fantazmalardan ibarettirler.

Bomboş bir evrende yüzen bir zihnin imgesini kullanma tekniğini Hobbes 1655'te *De Corpore*'nin en niha-

yet yayımladığı Birinci Kısım'ında da kullanmaya devam etti.

Hobbes da Descartes'ın serbest zihin anlayışı üzerine aynı soruyu sordu: Böyle bir insan ne üzerine düşünebilirdi ve kendini içinde bulduğu bu evrene ve onun geçmişine dair bir şeyleri nasıl *bilebilirdi* (Hobbes'un da savunduğu şu olgu göz önüne alınarak: Bu kişinin düşünceleri, kendisi hariç her şey ortadan kaybolmadan önce evrende gerçekleşmiş olan fiziksel süreçlerin ürünü olmalıydı).

Hobbes'un bu soruya yanıtı özet olarak şöyleydi: İlkin, bu insanın her şeyi ifade edebilen eksiksiz bir dil sahibi olması gayet mümkündü ki Hobbes'a göre bu dil de bizim dışımızda var olduğunu düşündüklerimizi ifade eden dillerle aynı türden bir mevcudiyete sahipti. Düşünme edimimizin nesnesi olan herhangi bir şeyin fiili varlığının bir önemi olmadığından, üzerinde düşünebilme ve akıl yürütme imkânına sahip olduğumuz her şeyi o da düşünebilecekti. Gerçeklikle bağıntısı bulanık ve tartışmalı olan bir dil yalnızca biçimsel bir sistemdir; ancak bize *uslamlama* imkânı veren yegâne araç da yine dildir. Hobbes uslamlama ile ne kastettiğini açıklayabilmek için mütemadiyen sayı sayma analojisini kullanmıştır. Nasıl ki etkin sayı sayma biçimsel bir sistemin (doğal sayılar) kurallarının anlaşılmasına bağlıdır ve yine bu sistemin gerçeklikle kesin bir ilişkisi olması şart değildir, aynı şekilde etkin uslamlama da dil sistemi içinde ifade ettikleri şeylere açıkça inanılması gerekmeyen sözcüklerin anlamlarını kavramaktan geçer. Hobbes'un *Leviathan*'da yer alan o meşhur tümcede ifade ettiği gibi: "Çünkü sözcükler bilge insanların araçlarıdır, sadece onlarla düşünebilirler: fakat sözcükler aptalların harcadığı

paradır"* – çünkü sözcüklerin hakiki bir değeri olduğuna yalnızca aptallar inanır.

Şimdiye dek üretilenler arasında bütünüyle tatmin edici olan tek uslamlama sistemi, yani Eukleides geometrisi için de aynı durumun geçerli olduğuna kanaat getirmişti. Eukleides ve haleflerinin kullandığı serimleme metodunda "çizgi" ve "nokta" gibi terimlerin anlamları tam bir kesinlikle belirlenmişti ve herhangi bir sonuca ulaşmada (iddia bile olsa) bu tanımlamalar dışına asla çıkılmıyordu. Dolayısıyla, bu müstakil ve olgunlaşmış bir sistemdi ki Hobbes'a göre ideal bir dil de böyle olmalıydı. Ayrıca, tıpkı bir dilde olduğu gibi, gerçeklikle ilişkisini kurmak için daha ileri düzeyde bir kurama ihtiyaç vardı; örneğin, Hobbes geometri söz konusu olduğunda Eukleides tanımlamalarının aslında hareket halindeki bir kişinin davranışlarına göre belirlendiğini ileri sürdü; bu kişinin hareket *yönü* eni olmayan bir çizgi olarak düşünülebilirdi (Eukleides'in kafa karıştırıcılığıyla ünlenmiş o meşhur çizgi tanımı). Hobbes antik dönemde geometriye kadar uzanan kuşkucu itirazların bu yaklaşımdan ileri geldiğini düşünüyordu; aynı zamanda çemberin karelenmesi gibi meşhur "olanaksız" problemleri çözebileceğine de inanıyordu ki ona göre kuşkucuların iddialarının bir parçası olmasının nedeni de bu sözümona olanaksızlıktı ve dolayısıyla itirazları da yersiz değildi. Bu bulmacaları beyhude bir çabayla çözmek uğruna yıllarını harcadı; "teoremleri" Wallis gibi matematikte mükemmel ancak felsefede berbat olan kişilerce hor görüldü, aşağılandı.

* *Leviathan*, Thomas Hobbes, çev.: Semih Lin, s. 38 (İstanbul: YKY, Nisan 2001, 3. baskı).

Dolayısıyla, Hobbes'un evrendeki solipsist yalnız insanı konuşma ve düşünme yetisine sahip olabilecekti; hatta geometrinin bile bütününe hâkim olabilecekti. Ancak, düşünebildikleri, Descartes'ın kuşkucusununkilerden epey farklı olacaktı. Her şeyden önce, Hobbes *düşünüyorum öyleyse varım* önermesinin geçerliğini kabul ediyordu (hatta Descartes'ın *Meditasyonlar*'ına "İtirazlar"ında bile), ancak Hobbes bundan yola çıkarak kendi solipsistinin, Descartes'ın zihne dair düşüncesindeki gibi kendi algılarından bağımsız olan ve bunlara bir gözlemcinin kendi dışında gerçekleşen olaylara tanık olması gibi tanık olan biri olduğu sonucunu da çıkarmadı – ünlü Kartezyen "Ego". Bunun yerine, solipsistin kendini tıpkı bir algı silsilesi *gibi* düşündüğünü belirtti, çünkü, deyim yerindeyse, düşünerek hiçbir şeyi algılayamazdı.

> Kişi o esnada her ne kadar *düşündüğünü* sansa da (aslında bu yalnızca bir anımsama edimidir), *düşündüğünü* düşünmesi ya da biliyor olduğunu bilmesi kesinlikle olanaksızdır. Şayet öyle olsaydı sonu gelmeyen bir dizi soruyla karşı karşıya kalırdık. Bildiğini bildiğini (...) nasıl biliyorsun? (2. İtiraz)

Bu doğrultuda benlik hayalidir ve düşünen bir kişi olmaksızın bir şeyin *düşünülmesini* tahayyül edemeyişimiz sonucunda ortaya çıkan bir yapıdan ibarettir.

İkincisi, solipsistin zihninde uçuşan algılanımlar (tıpkı bizim zihinlerimizde de mütemadiyen uçuşanlar gibi) ona uzay ve zaman düşüncesini de verecekti; ancak, Hobbes'un savına göre, uzay ve zamanın *da* aslında hayali oldukları-

nı görecekti. Uzay ve zamanın hayali oldukları önermesi şaşırtıcı bulunabilir, ancak Hobbes'un asıl vurgulamak istediği, bunları hiç kimsenin doğrudan deneyimlemiş olmamasıydı: Uzay ve zaman, doğrudan deneyimlediklerimizden yola çıkarak kurduğumuz yapılar ya da çıkarımlardı. Bir cismin işgal ettiği bir şey olması dışında, uzayı idrak etmek gerçekte mümkün değildi (Hobbes yaşasaydı, yıldızlararası uzay boşluğunda bile bir şeyler olduğunu düşünme eğiliminde olduğumuzu söylerdi – gezegenlerin ve uzay gemilerinin hareket ettiği ve aslında sınırsız bir şey olarak tasavvur edemediğimiz karanlık ve saydam bir ortam). Benzer bir biçimde, zaman da bir "devinim fantazması" idi: Nesnelerin hareketlerini doğrudan deneyimleyebiliriz ancak bunların ne uzay "içindeki" ne de zaman "içindeki" hareketlerini aynı şekilde deneyimleyebiliriz.

Şu noktada, dışsal bir evrende aslında ne olduğuna dair herhangi bir yargıya ulaşma becerisinden yoksun olan solipsist insan, hâlâ Kartezyen kuşkucusundan daha iyi bir konuma ulaşmış değil. Uzay ve zamanda ne gibi nesneler olabileceğini biliyor, ancak algıladıklarının hayali olup olmadıklarını henüz bilemiyor. Hatta bazı açılardan durumu çok daha kötü, çünkü kendi benliğinin bile hayali olduğunu düşünüyor. Bu oldukça kafa karıştırıcı ve rahatsız edici bir tablo ve Hobbes'un resmettiği kökten bireyci bir siyasal dünyanın metafizik muadili sanki. Ne var ki, Hobbes tam da bu noktada az önceki açmazı ilgilendiren yeni bir sav attı ortaya. Solipsistin bildiği bir şey varsa, o da kendi düşüncelerinin *değişim* göstermesiydi: Zihin gözüyle baktığı şey sabit bir manzara değil, yaşamımızın her anında peş peşe önümüzden geçen hep aynı imgeler, sesler vb. silsi-

lesiydi. Ve gayet tabii solipsist de bunun nasıl mümkün olduğunu soracaktı: Önünden *geçen* ve *değişen* imgelerin geçme halini doğuran şey neydi? Bu, Descartes'ın kuşkucusunun sormayı başaramadığı bir soruydu; Descartes, onu, bir anlamda, kendi zihin gözü önünde Hobbes'un öne sürdüğü gibi devinen imgelerden ziyade tek bir imge bulunan biri gibi tarif etmişti.

Hobbes, solipsistin sorusunu yanıtlarken hem fizik hem de psikoloji kuramlarında hayati bir rol oynamış birçok metafizik önermeye başvurdu. Bunların ilki ve en önemlisi, *hiçbir şeyin kendi kendine hareket edemeyeceğiydi* ki bunu da felsefe tarihindeki "yeter neden ilkesi" uyarınca ileri sürmüştü – bir durumdaki değişimi açıklayabilmek için yeni bir nitelik oluşma zorunluluğu olması ilkesi. Kendi koşulları içinde hiçbir değişim sergilemeyen bir cismin hareket etmesi de mümkün değildi. Hobbes kendiliğinden devinimin asla düşünülemeyeceği konusunda hep ısrarcı oldu.

İkinci önerme ise uzaydaki cisimler dışında hiçbir şeyin hareket ettirilemeyeceğiydi ve üçüncüsü de cisimleri yalnızca diğer cisimlerin hareket ettirebileceğiydi – "cismani olmayan varlıkların" hareketine bir açıklama getirilemezdi. Hobbes ayrıca bu önermeleri katıksız bir doğruluk olarak sundu; yanlış olmaları düşünülemezdi: Çünkü ilkinde, hareket, uzamsal konumda bir değişiklik *anlamına geliyordu* ve uzayı da yalnızca cisimler işgal edebilirdi; ikincisinde ise (*Eleştiri*'de yer alan ifadeyle) "başlangıçta durağan olan bir cismi harekete geçiren yalnızca tek bir neden düşünebiliriz: Yakındaki bir başka cismin hareketi. Hareketin başlaması konumun terk edilmesi anlamına geldiğinden,

bir cismin konumunu terk etmesinin tek nedeninin yakındaki bir başka cismin ilkini ileri hareket ettirmek suretiyle onun yerini alması olduğunu görebiliriz" (fo. 300). İşte, Hobbes'un felsefi gemisinin ana payandasını bu yaklaşım oluşturuyordu.

O halde, solipsiste verilecek yanıt şuydu: Sahip olduğu algılanımların kaynağı, kendisi dışında var olan birtakım somut nesneler olmalıydı. Bu algılanımların kaynağı kendisi olamazdı, çünkü hiçbir şey kendi değişimlerinin nedeni olamaz ve algılanım silsilesi dışında bir "benlik" sahibi de değildi. Ve onun dışında var olan şeyin somut olması gerekiyordu, çünkü herhangi bir şeyde bir değişikliği ancak somut bir şey yaratabilirdi.

Ne var ki, Hobbes, solipsisti yanıtlama konusunda bundan daha öteye gidemedi ya da öyle bir niyeti hiç olmadı. Her şey –yani dış dünyanın ve bizim onunla kurduğumuz ilişkinin gerçek karakteri– tahmini ya da varsayımsal kalmaya mahkûmsa da, bazı varsayımlar diğerlerinden daha iyi olabilirdi. Şimdi bunlara her biri özellikle Hobbes'un kuramı bağlamında önemli olan iki örnek vereceğim. Bize Hobbes'un *uslamlama* üzerine düşüncesiyle ilgili pek çok şey anlatan ilki, düş görme hakkındaki merkezi Kartezyen muamma üzerinedir. Kartezyen kuşkucunun kafasını esas olarak uyanıkken (görünürde) deneyimlediğimiz her şeyin yalnızca birer düş olabileceğinden duyduğu şüphe kurcalarken, Hobbes'un solipsisti bundan zerre kadar endişe etmiyordu. Hobbes'un *Yasanın Öğeleri*'nde dile getirdiği gibi:

> Bir insanın, gördüğü düşün bittikten sonra gerçek olduğunu düşünecek kadar aldanması olanaksız değil:

Çünkü düşünde öyle şeyleri öyle bir sırayla görüyordur ki uyanınca kendini bulduğu yerde uykuya dalmıştır (ki bunların tümü de mümkün), bu durumda, bunun bir düş olup olmadığını anlamasını sağlayacak hiçbir *kıstas* veya işaret söyleyemiyorum... (I. 3.10)

Fakat, Hobbes'un bakış açısına göre bunun hiçbir önemi yoktu: Uyku esnasındaki düşüncelerimizin *kaynağı* ile uyanıkken sahip olduklarımızınki tamamen aynıydı; yani, duyularımızın dış dünyadaki nesnelerle bombardımana tutulması ve bu bombardıman dolayısıyla beynimizin içinde oluşan yankılaşımlar yol açıyordu buna ve belki de gerçekten uyuyor ve bir düş görüyoruzdur ya da bizim dışımızdaki dünya artık var olmayabilir.

Öte yandan, bize bir düş içinde olduğumuzu ama artık uyandığımızı söyleyen bir varsayım gibi, daha düşük düzeyli görüşler de vardır. Ancak, asli olan bir varsayım vardı ki Hobbes insan psikolojisi üzerine tartışmalarında buna çokça değinmişti: Düzenli ve *düzensiz* bir düşünce silsilesi arasında bariz farklar olmasına dayanıyordu bu. Düzensiz olana bir örnek vermek gerekirse, Hobbes bunu (akıl hastalarının zihinlerini üstün bir kavrayışla sezinleyerek) kişinin sözcük çağrışımları ya da kelime oyunlarıyla nesne çağrışımlarının bir karışımını kullanarak bir düşünceden bir diğerine koşması gibi tasvir etti. Ona göre, düşler de genellikle buna benzer bir düzensizlik sergiliyorlardı. Öte yandan, uyanık, bilinçli ve rasyonel düşüncenin en ayırt edici karakteristiği düşüncelerin amaca yönelik bir biçimde sıralanmasıydı: Düşünür, rastlantısal çağrışımların bir kurbanı olmak yerine, istediği ya da ilgilendiği bir şeye

ulaşmak için bir dizi imge kurgulardı. Eğer tam şu anda böylesi bir sıralanım üzerinde ilerliyorsak, o zaman, "uyanık" olduğumuzu da söyleyebilirdik (uyuyor olduğumuza dair mantıklı bir olasılığı da yok saymayarak). Hobbes'un tasavvur ettiği rasyonel ya da düzenli düşünce, aslında, bir anlamda, düzgün bir biçimde organize edilmiş bir bilgisayar programı gibi modern bir anlayışı tarif ediyor: Bir programın aksaksız bir biçimde çalışması ve makinenin de buna bağlı olarak işlevini yerine getirmesiyle arıza gösteren herhangi bir durum arasındaki farkı anlayabiliriz. Ne var ki, her koşulda bilgisayar bir makine olarak kalacaktır ve iki durum arasındaki fark da tamamen biçimsel olacaktır.

Hobbes, bu ayrımın, rasyonel düşünürün, bir çeşit metafizik manada, düşüncelerini arzu ettiği gibi sıralama "özgürlüğü"ne sahip olması anlamına gelmediğini vurgulamak için çok çaba sarfetti. Hobbes'un özgür irade ve determinizm üzerine görüşleri, çağdaşları hakkındaki en kafa karıştırıcı ve en çekişmeli görüşleridir (hele Piskopos Bramhall ile süregiden münakaşalarına bakınca) ve hep ciddi bir tartışma konusu olagelmişlerdir. Elbette, düşünme ediminden bağımsız bir benlik olamayacağı ve hiçbir şeyin kendi kendine hareket edemeyeceği önermelerine olan bağlılığı herhangi bir geleneksel özgür irade anlayışını anında ortadan kaldırmaktadır: Hiçbir şey yoktur ki özgür *olabilsin* ve bir failin algılanım ve edimlerini geleneksel bir yolla değiştirebilsin. Hobbes'a göre, "özgürlük" hâlâ anlamlı bir kavramdı ancak bu, kişinin istediği bir şeye ulaşmasını güvenceye alan bir sınırsızlık koşulu anlamına geliyordu; irade ya da arzulama edimi ise özgür olamazdı. "Özgür benlik" ideası en az benlik ideası kadar hayaliydi:

"Çocukların çevirdiği, o duvardan bu duvara, bazen hızla dönerek bazen de insanların ayaklarına çarpa çarpa ilerleyen tahta bir topaç, birileri tarafından çevrildiğini hissetmiyor olsaydı ve kendi devinimini duyumsayabilseydi, bunu kendi iradesiyle gerçekleştirdiğini düşünürdü" ("Özgürlük, Zorunluluk ve Rastlantı Üzerine Sorular"). Bu metafizik sav, daha sonra göreceğimiz üzere, Hobbes'un siyaset üzerine çalışmalarında değindiği geleneksel ve hümanist özgür yurttaşlık kavramına yapılan saldırıya yeni bir vesile daha kattı – çünkü madem hiç kimse tam manasıyla özgür olamazdı, o halde, kişinin yalnızca belli bir anayasal rejim altında özgür olabileceği iddiasının da bir anlamı yoktu.

Hobbes'un fiziksel dünyaya dair ortaya attığı varsayımlardan irdelemek istediğim ikinci örnek ise ışığın doğası üzerine düşünceleri olacak. Hobbes geliştirdiği ışık kuramından her zaman gurur duymuş ve siyaset kuramıyla birlikte modern düşünceye yaptığı en önemli katkı olarak değerlendirmişti bunu. Daha önce de gördüğümüz üzere, optik bilimler (hem ışığın hem de görüntünün iletiminin analiz edilmesi) sürekli geri döndüğü bir konuydu. Descartes'ın ışık kuramı bir kez daha hedef tahtasındaydı. Descartes, evrenin, her ışık kaynağının bir tür basınç uyguladığı türden bir maddeyle dolu olduğuna kanaat getirmişti. Göz de bu basıncı hissediyor ve kaynaktan gelen görünür bir yayılım olarak büyük bir hassasiyetle yorumluyordu. Bundan ötürü, ışığın iletimi, bir bakıma, hareketin bir sopanın bir ucundan diğerine iletimi gibiydi ve görüntü de kör bir insanın sokakta yolunu elindeki sopasıyla hissetme eylemiyle temelde aynıydı. Hobbes, bu tür

bir kuramın, sağlam bir bilimsel kuram için gereken kendi metafiziksel kıstasıyla uyuştuğunu asla inkâr etmedi: Sonuçta, işin içinde somut nesnelerin yol açtığı bütünüyle mekanik etkiler vardı. Ne var ki, Hobbes farklı bir varsayımda bulunmak için yeniden bir dizi düşük-düzey etmene başvurdu (en azından 1645'ten önceki çalışmalarında) ki daha sonra bilim insanları bu varsayımı çığır açıcı olarak değerlendirdiler.

Öne sürdüğü bu farklı varsayıma göre, güneş gibi bir ışık kaynağı, bir gözlemciye doğru sırasıyla şişerek ve büzüşerek madde atımları göndermesiyle insan kalbine benzer (daha doğrusu herhangi bir atıma). Hobbes bu benzetmeyi yaparken, açıkça, keşfettiği kan dolaşımı olgusunu 1628'de yayımlanan kitabında açıklayan William Harvey'nin çalışmalarından faydalanmıştır. Hobbes, insan bedeninin sürekli bir devinim içinde olduğunu gören Harvey'den, kendi metafizik anlayışıyla uyuştuğunu görmesiyle son derece etkilenmişti. Ne var ki, ışık kapalı bir dolaşım sistemi oluşturmadığı için bu kan dolaşımı analojisi noksan kalıyordu ve Hobbes da bir ışık kaynağının nasıl olup da genişleyerek yayıldığı meselesinin altından bir türlü kalkamıyordu. Bu durumu açıklayabilmek için, bu ilk çalışmalarında, bir tür vakum etkisi olabileceğinde ısrar etti (Descartes'a karşıt olarak): Genişleyen bir nesnedeki çatlaklarda oluşan küçük vakumlar sayesinde yoğunluğu azalıyor olabilirdi. Fakat, deneysel kanıtlar ve böyle bir vakum etkisinin olanaksız olduğunu ileri süren Descartes'ın da etkisiyle yavaş yavaş ikna olmaya başlamıştı. Bunun sonucunda ilk ışık kuramını terk etmek zorunda kaldı ve *De Corpore*'de onun yerine daha iddiasız bir kuram getirdi (parlayan bir cismin

ışık yayabilmesi için uzaydaki konumunu hareket ettirmesi gerektiği). Hobbes'un ilk çalışmaları hakkında fazla bir şey bilmeyen 18. ve 19. yüzyıl bilim insanları, ışığın atım benzeri bir hareketle yayıldığına dair varsayımı yeniden keşfetmek için epey bir ter dökmüşlerdi. Bu doğrultuda, Hobbes'un sağlam bir bilimsel açıklamanın nasıl olması gerektiği hususundaki sezgisi ise ileride pek çok bilim insanı tarafından paylaşılacaktı.

Hobbes bunu bilse oldukça şaşırırdı herhalde. Çünkü kendi yaşadığı dönem içinde, başta Robert Boyle ve Royal Society'nin ilk üyelerinin gerçekleştirecekleri şekliyle, modern bilim uygulamalarına benzer herhangi bir araştırma karşısında sergilediği tek tutum alaycılık olmuştu (Wallis ve onun destekçileriyle uzun bir süredir devam eden münakaşalarına ek olarak ve özellikle Boyle'u hedef alan, havanın doğası üzerine yazdığı 1661 tarihli Latince *Fiziksel Diyalog*'unda gayet nahoş bir tutumla göstermişti bunu). Bu küçümseyiş iki yönlüydü. İlk gerekçesi siyasaldı (bunu daha sonra açacağım): Diğer uyruklar üzerinde bağımsız bir ideolojik otoriteye sahip olma ihtimali olan seçkin bir grup entelektüele güven duymuyordu – modern bilim insanlarının yeni bir ruhban sınıfına bürüneceklerini düşünüyordu.

İkinci gerekçesi ise bilimsel kuramların doğruluğu ya da yanlışlığını ispatlayan deneysel kanıtlara duyulan mutlak bir güvene de kuşkuyla yaklaşmasıydı. Kaldı ki, *Yasanın Öğeleri*'nde, "deneyim hiçbir biçimde evrensel bir sonuca ulaştırmaz" demişti. Yapılan her bir deney, insanların dünyayı nasıl algıladıklarına dair yalnızca bilgi üretir, başka bir şey değil; buna bağlı olarak, bir bilim insanı deneyle ulaştığı sonuçları yorumlarken son derece dikkatli olmalı ve

bunları her daim önce kendi algı kuramı, ardından genel bir metafizik kuramı bağlamında değerlendirmeliydi. Şayet bu yardımcı kuramlar doğru değillerse, o zaman, yaptığı deney bilim insanının pek bir işine yaramayacaktı. Hobbes hatalı bir uslamlamaya örnek olarak Robert Boyle'un en çok gurur duyduğu savını kullandı. Boyle, büyükçe bir cam kap içindeki havayı yapay bir vakum üreterek emmeyi başarmış ve daha sonra pek çok farklı deney yapabilmenin önünü açmıştı. Oysa, Hobbes'un gözlemine göre, Boyle'un aslında kaptan ancak dışarı pompalama yöntemiyle çıkabilen şeyleri elde edebildiğini iddia etmesi gerekirdi – sonuçta, kaptan dışarı pompalanması *mümkün olmayan* o şeyin ne olduğu sorusu da yanıtlanamadığından, Boyle'un gerçekten bir vakum üretip üretmediği sorusu da yanıtsız kalıyordu. Hobbes'un bu tarz deneysel düzenekleri küçümseyişi, yine bu ayrılığın tartışıldığı 1662 tarihli bir diğer çalışmasında yer alan şu ifadeyle de gayet açıkça görülüyor: "Önümüze yeni bir makine ya da havalı bir aygıtla çıkan herkes filozof olacak diye bir şey yok. Eğer böyle düşünüyorsanız, eczacılar ve bahçıvanlar dahil her tür meslek erbabı çıkıp bu ödülü kapmak isteyecektir" ("Thomas Hobbes'un Saygınlık, Sadakat, Terbiye ve Din üzerine Değerlendirmeleri").

Hobbes modern bilim insanlarının birçoğunun uygulamalarını hor görmüş olsa da, aslında, onun felsefesi 17. yüzyıl modern biliminin çekişme halindeki herhangi bir felsefeden daha fazla öneriye dayandığı görüşüyle pek çok bakımdan uyuşuyordu da. Ayrıca, Descartes'ın, gerçek dünyanın özünde onu nasıl deneyimlediğimizden farklı olduğunu düşünmemiz gerekliliğine yaptığı vurguyu da

paylaşıyordu ki bu vurgu fizik bilimlerinde elde edilen en önemli başarıların çoğunun da bir karakteristiği olmuştu – dünya üzerinde duran bir kişinin deneyiminin dünyanın dönüp dönmediğini tek başına belirleyemeyeceğini söyleyen Galileo ile başlayan ve maddi evreni oluşturan nesnelere dair modern kuramsal fiziğin öne sürdüğü, tahayyül edilmesi neredeyse imkânsız iddialarla biten vurgu. Ancak, Hobbes, Descartes'ın aksine ve teolojik iddialara başvurmadan, kendi zihnimiz dışında bir maddi dünyanın varlığını anlamlandırabilmişti ve bu da bilim insanlarının çoğunda görülen seküler zihin yapısıyla da uyuşuyordu. Buna karşın, şunu da belirtmeliyiz ki, Hobbes'un önde gelen bir bilim kuramcısı olarak görülmesi ender rastlanan bir durumdu (kendi iddiasının aksine) ki bu da modern bilimle sekülerleşme süreci arasında tarihsel bir bağ olduğu görüşünün şaibeli olduğunu gösteriyor. 17. ve 18. yüzyılda, bilim insanları, önlerinde hazır duran ve hakiki anlamda seküler olan tek bilim felsefesini seçmek yerine, Newton'un da ucundan bulaştığı ayrıntılı teolojik kurguları yeğlemişlerdi. Hobbes'un bilim kuramı, önlerine bir iki yüz yıl daha çıkmayacak olan entelektüel olanakların bir keşfini temsil ediyordu.

Etik

Hobbes bilim felsefesini, nasıl ki gözlemleyişimiz esnasında içine düştüğümüz yanılsama nedeniyle, gerçek dünyanın kökten bir biçimde saflığını yitirdiğine dair geleneksel kuşkucu görüşü doğrulamak ve açıklayabilmek

için tasarladıysa, etik felsefesini de geleneksel kuşkucunun ahlaki göreciliğini destekleme niyetiyle oluşturmuştu. Burada altını çizmek gerekir ki, Hobbes'un siyaset üzerine metinlerinin gayesi *etik* meselelere etraflı bir açıklama getirmekti ve siyasal tutumları, modern bir siyaset bilimcinin yapması gerektiği gibi, değer yargılarından bağımsız bir biçimde irdeleme kaygısı da gütmüyordu (en azından görünüşte). *Yasanın Öğeleri* ile *De Cive*'ye ithaf edilen mektuplar da bunu doğruluyor – özellikle de Hobbes'un "şekilleri inceleyen şeye *Geometri*, hareketi inceleyene *Fizik* ve doğal hakları inceleyene de *Ahlak* denir: tüm bunlar bir araya geldiğinde ortaya *Felsefe* çıkar" dediği *De Cive* söz konusu olduğunda. Dolayısıyla, felsefesinin üçüncü kısmında ilgilenmek istediği asıl mesele, insanın eylemlerine bir açıklama getirebilmekten ziyade (bu ancak İkinci Kısım'a ait olabilirdi), "doğal hak"tı – insanların uymak zorunda oldukları ortak etik normların varlığı veya yokluğu.

I. Bölüm'de de gördüğümüz üzere, Hobbes'un gençliğinde revaçta olan ve en başta da Montaigne ile Lipsius'un temsil ettiği belirli bir hümanizm anlayışı, inanç ve göreneklerin çeşitliliğini vurgulamasıyla, ortak bir ahlaki payda saptayabilme umudunu da boşa çıkarıyordu. Bu hümanistlere göre, insanlara dair kesin olarak söylenebilecek tek bir şey varsa o da şuydu: Tehlikelerle dolu bir dünyada insanların en temel kaygısı kendilerini koruyabilmekti – ve işin içine çekişen ideolojiler de girdi mi, durum daha bir tehlikeli bir hal alıyordu. Öte yandan, bu kendini koruma dürtüsü bizzat ahlaki bir husus değildi. Yine I. Bölüm'de gördüğümüz üzere, Hugo Grotius kendini koruma dürtüsünün ahlaki bir ilke olduğunu söyleyerek bu iddianın tam

tersi bir önermede bulunmuştu: Sosyal davranışlardaki ahlak anlayışı ve kodlarının "doğal hak" temeli üzerine inşa edilmiş olmaları gerekiyordu. Ancak, kendimizi korumamız gereken durumlar haricinde bir başkasına zarar vermekten sakınmamız için, temel bir ödev ya da "doğal yasa" vasıtasıyla bir denge de oluşturulmuştu.

Grotius'un düşüncesine göre, bir toplumun devamlılığı için belli ölçüde şiddete müsaade edilmesi de gerekiyordu. Şayet izin verilen şiddet *gereğinden azsa* –yani nedensiz yere saldırıya uğrayan insanların kendilerini savunmalarına müsaade edilmezse– yalnızca bir avuç saldırgan birey geri kalan herkesi ortadan kaldırabilirdi. Ve eğer *gereğinden fazla* şiddete müsaade edilirse –yani insanların toplumun diğer üyelerine kendilerine göre geçerli olan herhangi bir nedenle saldırmalarına müsaade edilirse– bu da yine toplumsal bir yaşamın devamlılığını imkânsız kılacaktı. Dolayısıyla, bir toplumun yasa ve görenekleri ne şekilde olursa olsun (ve Grotius toplumlar arasındaki derin ahlaki ayrılıklara değinen ilk göreciler kadar farkındalık sahibiydi), bir yönleriyle de bu şiddet dengesini muhafaza edecek şekilde düzenlenmeleri gerekiyordu. Ne var ki, toplumlar, bu ortak esasın ötesinde yasalar bakımından aşırı farklılıklar da gösterebilirlerdi ve belli bir toplumda yasa olarak kabul edilmiş herhangi bir durum, o topluma ait olmayan biri tarafından getirilen ahlaki bir eleştiriden de muaf olacaktı.

Hobbes, *Felsefenin Öğeleri*'nin etik kısmını yazmaya başladığında, vitrindeki en güncel, en cazip ahlak kuramı da buydu ve Hobbes'un eserlerinin sıklıkla Grotius'u yankıladığını görmek de bu bakımdan pek şaşırtıcı olmayacaktır. Şunu da belirtmek gerekir ki, Grotius'tan asla *adıy-*

la bahsedilmemiştir; gerçi aynı durum çoğu diğer filozof için de geçerlidir – Hobbes kendi düşüncelerini herhangi bir bildik entelektüel bağlam içine konumlandırmaktan ciddi anlamda kaçınan biriydi. Hobbes'un ilk ödevi göreci ideanın doğru olduğunu ve bunun da kendi bilim felsefesiyle açıklanabileceğini göstermekti. Ardından, belirlediği temel ilkelerden yola çıkarak, Grotius'unkine benzer bir kuram ortaya koyması gerekecekti – Hobbes, bu sırada, kuşkuculuğu çürütmesi sürecinde Descartes'ın tanıttığı hiperbolik şüpheyle de karşılaştırılabilecek yeni ve ters bir kuşkucu eğilim ortaya koymuşsa da, bu yeni şüpheye verdiği yanıt neticesinde siyasal çıkarımları Grotius'tan epey bir uzaklaşmıştır.

Göreci düşünce Hobbes'un *Yasanın Öğeleri* eserinde keskin bir dille ifade edilir:

> Her insan hoşuna giden ve kendisine zevk veren bir şeye İYİ; hoşuna gitmeyen bir şeye de KÖTÜ der: insanlar salt yapı itibariyle birbirlerinden farklı olmayıp aynı zamanda iyi ve kötüye dair ortak bir ayrım söz konusu olduğunda da farklıdırlar. Ayrıca, ἀγαθόν ἁπλῶς [*agathon haplos*], yani saf iyi diye bir şey de yoktur. Yüce Tanrı'ya atfettiğimiz o ihsan bile onun bize kendi bahşettiği ihsanıdır. Ve bizler iyiyi ve kötüyü hoşumuza giden ve gitmeyen şeylere bakarak tanımlarken, iyiliği ve kötülüğü de herhangi bir erkin bu tanımlarla belirlenmiş niteliklerine göre adlandırırız. (I.7.3)

Diğer bir deyişle, Hobbes, *ahlaki* kavramları renk kavramlarıyla bütünüyle aynı şekilde değerlendiriyordu: Gerçi

ortak dil ve ortak akıl bizi bir şeyin gerçekten ve nesnel olarak iyi olduğu konusunda, bir şeyin gerçekten ve nesnel olarak kırmızı olduğunu düşünmemizdeki gibi yönlendirebiliyor olsa da, aslında bu tür düşünceler yalnızca beynimize ait birtakım özelliklerden kaynaklanan yanılsama veya fantezilerden ibaretti. Renk algısı, daha önce de gördüğümüz üzere, dış dünyada bulunan, bizzat renk olmayıp gözlerimize çarpan bir ışık atımı olan bir şeyin etkisi altına girmenin nasıl bir şey olduğu çerçevesinde anlaşılmalıdır; benzer bir biçimde, ahlaki onay veya kınama da dışsal bir şeyin insanın duygusal psikolojisini oluşturan ihtiras ve arzular sistemine tesiri neticesinde ortaya çıkan duygular olarak anlaşılmalıdır.

Böylesi bir sistemi doğrudan bir içebakışçı gözlem meselesi olarak gören Hobbes da haliyle bunun mutlak bir doğru olduğunu düşünmüyordu. Buna karşın, bu sistemin, tüm bilimsel açıklamalar için şart koştuğu genel metafizik ilkelerle uyumlu bir şekilde çalıştığından hiç kuşkusu yoktu – yani, hareket halindeki cisimlerin farklı biçimlerde etkileşime geçtiği ve *balistik* bir sistem olarak adlandırabileceğimiz bir formu olmalıydı. Öte yandan, öne sürdüğü kuramın, tıpkı optikte olduğu gibi yalnızca bir *kuramdan* ibaret olsa da, tüm diğer mevcut varsayımlardan üstün olduğunu iddia etti.

Bu kuram için de yine Harvey'nin kan dolaşımıyla ilgili buluşuna başvurmuş ve bunun "hayvan" ve "canlı" ruhları ilgilendiren karmaşık bir sistemin yalnızca bir parçası olduğunu önermişti. Bu yaklaşımı anlamlandırabilmemiz için, günümüzdeki okul çocuklarının, temel kimya bilgisi bakımından, Stuart İngiltere'sinin en üst düzeyde eğitim

görmüş bir entelektüeliyle karşılaştırılamayacak kadar iyi bir donanıma sahip olduklarını da unutmamak gerek. Örneğin, bizler maddenin belli bir halini tanımlayan, "gaz" gibi herkesin bildiği ve faydalı bir terime sahibiz. Ancak, bu sözcük Hobbes'un döneminde Flaman bir tıp simyacısı tarafından daha yeni icat edilmişti ve bir yüz yıl daha da ender olarak kullanılacaktı. Ayrıca, bizler, elektriğin tellerle aktarılabildiğini ve elektrikle kimya arasında sıkı bir bağ olduğu bilgisine de sahibiz, yine Hobbes'un zamanında bunların hiç kimsenin aklına gelmesi mümkün değildi. O nedenle, "ruh" dediği zaman gizemli, dahası *gayri maddi* bir şey kastettiğini düşünmemeliyiz – daha önce de gördüğümüz üzere, Hobbes böyle bir şeyin asla olamayacağı konusundaki ısrarını her daim sürdürmüştür.

O bu sözcükle yalnızca şunu kastediyordu: Bedende, duyusal algıların beyne iletilmesini içeren bir çeşit mekanik sistem vardı ve bu duyusal algılar da beyinle kalp arasında bir bağlantı oluşturan "ruhlar"ın düzenlerini bozuyordu; buna bağlı olarak kalpte meydana gelen düzensizlikler de kan dolaşımını etkiliyordu – hatta ölüm anında bütünüyle kesiliyor ve canlının yaşamı sonlanıyordu. Bu süreçte ortaya çıkan diğer fizyolojik değişimleri klasik algı ve duygulanım diline dahil kavramlarla tasvir etmek mümkün: Dolayısıyla, beynin doğasında oluşan değişiklikler *algılardır* ve kanın davranışında meydana gelenler de *ihtiraslar*. Her iki değişiklik de insanları yanıltarak dışsal nesnelere uygun görülen özellikler atfetmelerine yol açar. Örneğin, bir örümcek hem "siyah" hem de "korkutucu" ve hatta "şeytani" olarak görülebilir ki aslında bu tanımlar hiçbir gerçekliği ifade etmezler.

Ahlaki yargılar da algı olduğu kadar bir duygu meselesi olduklarından, Hobbes'un bu kuram temelinden yola çıkarak (her zaman yaptığı gibi) bir şeyin "iyi" olarak tanımlanışıyla onun "hoşa giden" bir şey olarak tanımlanışı arasında genel açıdan bir fark olmadığı sonucuna varması akla yatkın – çünkü ahlaki onaylama bir bakıma söz konusu eylemden ileri gelen bir haz duygusudur. Öte yandan, Hobbes'un iki duygunun aynı olmadıklarına ve aralarındaki farkın açıklanması gerektiğine işaret etmesi de gayet makul olurdu (ki bunu daha sonra aslında Hume yapacaktı). Ama "iyi" ile "hoşa giden" arasında bir ayrım olmadığında diretmiş olması, insanların çıkarlarına uygun olanı "iyi" olarak tanımladıklarını öngören klasik varsayımıyla, Montaigne dönemine ait kuşkuculuğa kendini fazlasıyla kaptırmış olmasının bir sonucu olarak da görülebilir (veya, kullandıkları ve kökleri Cicero'da görülebilen karşılaştırılabilir savlara dek uzanan Latince terminolojiye başvurursak, *honestum* olan aynı zamanda *utile* olandı).

Bu aynılığı anıştıran Hobbes, hem ahlaki göreciliği saptamış hem de buna bir açıklama geitrmişti: Nesnel ahlaki nitelikler yoktu, ancak iyi olarak görülen şey herhangi bir bireyin hoşuna giden ya da *onun için* iyi olandı. Rengin olağan dili gibi, olağan ahlaki dilin içkin "gerçekçiliği" de bu doğrultuda ciddi bir yanılgıydı. Öyle ki, Hobbes huzurlu bir yaşamın önündeki en büyük engelin, insanın toplumsal varoluşunun en temel sorunu olan kişisel çıkar çatışmaları değil de bu yanılgı olduğunu ileri sürdü (genellikle sanılanın aksine).

Sonuç olarak, Hobbes, işaret ettiği ihtirasları açıklarken bunları faydalı saydı: İnsanların yoğun duygular bes-

lediği veya şiddetle arzuladığı şeyler hayatta kalmalarına yardım eder ve insanlar, yaşamlarının tehlikeye girdiği durumlar içinde uzun süre kalmak istemezler. Bu yaklaşım, Hobbes ile Descartes'ın da dahil olduğu çağdaşları arasında ortak bir payda oluşturuyordu: Hepsi de ihtirasların us tarafından denetlenmesi gerektiğini söyleyen geleneksel düşüncenin bir yanılgı olduğunu ve (bu anlayışa uygun olarak) doğru yolu bulmamızda bize duygularımızın rehberlik edebileceğini iddia ediyorlardı. Hobbes'un açıklamasına göre, insanlar başkalarına *sırf onlara zarar vermiş olmak için* zarar vermek istemezdi; onlar üzerinde bir egemenlik kurmak istedikleri doğru olmasına doğruydu, ancak bu gücü yalnızca kendilerini koruma altına almak için istiyorlardı. Hobbes'un insan doğası konusunda bir ölçüde "kötümser" olduğuna dair ortak düşünce ise hiç de doğru bir saptama değil, zira onun doğal insanları (Grotius'unkiler gibi) birbirlerine karşı içkin bir saldırganlık beslemiyor, bilakis, mesafeli durma eğilimi gösteriyorlardı.

Ne var ki, Hobbes böylesi varlıkların, eylemlerini tanımlamak için ortak bir ahlaki dil belirlemedikleri takdirde, tatminkâr ve düzgün bir toplumsal varoluş tadamayacaklarına inanıyordu. Bu, çalışmalarının derinlerine nüfuz etmiş fakat, hiçbir zaman tam manasıyla gerekçelendirilmese de, insan çatışması sorununa getirdiği tanımlamalarda biteviye anıştırılmıştı. Örneğin, *De Cive*'de şöyle bir gözlemde bulunmuştu:

> İnsanlar nasıl ki kendi aralarında mizaç, alışkanlık ve fikirler bakımından farklılık gösterir, arzu ettikleri şeyler de farklıdır; bunu da tat, dokunma ya da koku alma gibi

duyusal algılarda görebiliriz ancak en çok da ortak yaşam meselelerinde rastlarız buna: Bir insanın övdüğü –yani *iyi* dediği– bir şeyi bir başkası kınayabilir ve *kötü* olarak adlandırabilir. Hatta aynı insan farklı zamanlarda aynı şeyi övebilir veya *suçlayabilir*. Durum böyle olduğu müddetçe anlaşmazlık ve çatışma kaçınılmaz olacaktır. (III. 31)

Dolayısıyla, Hobbes'a göre, anlaşmazlığın nedeni, arzuların çatışmasından ziyade, neyin övüleceği ya da ahlaki olarak onay göreceğine dair süregiden çatışmaydı. Onu asıl korkutan ise, ki böyle olduğunu düşünmemiz için pek çok gerekçe var, Din Savaşları veya diğer ideolojik savaşlar gibi durumlardı; arzuların çarpışmasının çok daha net görülebildiği sınıf savaşları değil.

Fikirlerin dış güçlerce eğilip bükülebilir olması da bu sorunun bir parçasıydı; az önce alıntıladığımız pasajda da dediği gibi, aynı insan, şartlara dayalı olarak farklı şeylere inanabilirdi. Hatta Hobbes *Leviathan*'da "Sıradan halk"ın zihnini "Kamu Otoritesi tarafından yazılan her şeyi almaya müsait boş bir kâğıt" olarak tanımlamıştı; tabii üzerlerine daha önce "kendi İleri Gelenlerinden birinin fikirleri yazılmamışsa" (Böl. 30, s. 379). İşin en can alıcı noktası da bu temiz sayfalara hangi kalemlerin yazacağını denetleyebilmekti ve Hobbes'un retorikçilerin etkinliklerini tüm eser boyunca sert bir biçimde kınamasına yol açan da bu noktaydı: "Belagatın gücü öyle büyüktür ki bir insanı bu yolla öyle hissetmediği halde akıllı veya aptal olduğuna inandırabilir ve konuşanın sözleri ve ihtirasları dışında etki edecek hiçbir neden yokken öfke ve kızgınlık duymasına neden olabilirsiniz" (*Yasanın Öğeleri* II.8.14: ayrıca bkz. *De*

Cive XII.12). Hobbes böyle düşünse de, aslında, tıpkı tüm hümanistler gibi o da retoriğe hayrandı ve bu alanda bir hayli yetenekliydi. Hatta Cavendishli öğrencileri okusun diye bu konuyla ilgili birkaç metin de yazmıştı (bunlardan biri 1637'de yayımlanmıştı). Ne var ki, retoriğin gücü ve fikirlere etki edebilecek diğer dış etkenler, çatışma meselesinin çözümlenmesini iki kat zorlaştırıyordu.

Gelgelelim, Hobbes bu ahlaki çatışmanın bir çözümü olabileceğine inanıyordu. Geleneksel ahlakçının etik anlaşmazlıklara tepkisi, herkesin ahlaki *olguları* er ya da geç açık ve rasyonel bir biçimde görebileceğine dair beslediği bir umuttu; ancak, Hobbes pek tabii ki inanca dayalı bir umuda bel bağlayacak biri değildi. Hobbes bir anlaşma sağlanmasının yolunun *siyesetten* geçebileceği önerisinde bulundu ki bu da onun siyaset kuramına en belirgin katkılarından biri oldu. Bu düşüncesini *Yasanın Öğeleri*'nde yer alan ve "doğa durumu" (insanların gerçek bir siyasal örgütlenmeye sahip olmadığı durum anlamında) ile medeni bir hukuk rejimi altındaki "insan durumu"nu –yazarların daha sonra "sivil tolplum" olarak adlandırdığı ancak Hobbes'un bazen bu ifadeyi kullanmış olsa da genellikle "devlet" [*commonwealth*] ya da Latince yazdığında *a civitas* ("kent" ya da "devlet") dediği bir durum– karşılaştırdığı bir pasajında en açık ve en kuşkucu biçimde ortaya koymuştu. Kanımca, bu pasaj, Hobbes'un tüm kuramını kusursuz bir biçimde özetliyor ve alıntıyı hiç kesmeden vermek yerinde olacaktır.

> Her insanın kendi kendisinin yargıcı olduğu, şeylerin adları ve sanları söz konusu olduğunda başkalarından

farklı düşündüğü ve bu farklılıklar nedeniyle kavgaların çıktığı ve barışın ortadan kalktığı doğa durumunda, uyuşmazlık yaratma ihtimali olan her şeyin ortak bir ölçüme tabi tutulması gerekliliği doğmuştu. Sözgelimi, neye doğru, neye iyi, neye erdemli denecekti; ne çok, ne az, ne *meum et tuum* (benim ve senin), ne bir kilo, ne bir çeyrek vb. olacaktı. Çünkü tüm bu unsurlar kişiye göre değişebilir ve ihtilaflara neden olabilir. Kimilerine göre, bu ortak ölçüm, doğru akıldır: Şayet böyle bir şeyin *doğada da bir karşılığı* bulunsaydı veya bilinseydi, onlara katılabilirdim. Ne var ki, herhangi bir ihtilafın çözümlenmesi için doğru akla işaret edenler genellikle kendi akıllarını kastederler. Ancak, kesin olan şu ki, doğru akıl diye bir şeye ulaşılamaz ve bundan dolayı da onun yerine herhangi biri ya da birilerininki koyulur; ve bu biri ya da birileri de egemen gücün içinden çıkar (...); ve bunun sonucunda oluşturulan toplumsal yasalar, öznelerin tüm eylemlerini ölçümleyerek, doğru ya da yanlış, faydalı ya da faydasız, erdemli ya da ahlaksız olup olmadıklarını ve üzerinde anlaşma sağlanamamış, ihtilafa gebe kavramların nasıl kullanılacağını ve tanımlanacağını belirlemek için kullanılacaktır. Sözgelimi, tuhaf ve şekli bozuk bir doğum gerçekleştiğinde, yeni doğanın bir insan olup olmadığına Aristoteles ya da başka bir filozof değil, yasalar karar verecektir. (II.10.8)

İşte, Hobbes'un ahlak ve siyaset felsefesinin kalbinde bu görüş vardı ve kuramını özetlemesi gerektiği durumlarda (örneğin, *Thomas White Üzerine Eleştiri*'de – bkz. fo. 425v) açıklamasını bu düşünceyi merkez alarak yapardı.

Ne var ki, düşüncesinde açıkça görülebilen bir sorun vardır: Şayet ahlaki mutabakatı sağlayan siyasetse, o halde, siyasal yaşamın kendisi ilk nasıl ortaya çıkabilmişti? Doğa durumundaki ahlaki anlaşmazlıkların uygar bir toplum ya da devlet kurma girişimlerini bastırması gerekmez miydi? Hobbes bu soruyu yanıtlayabilmek için (Grotius gibi) hem antik dönem hem de Rönesans ahlakçılarının konu edindiği "iyi" yerine "haklar"dan söz etmeye başladı – antik dönem ve Rönesans ahlakçılarının hemen hiç değinmedikleri bir konuydu bu; hatta klasik Yunanca ya da Latincede "hak" sözcüğünün tam bir karşılığı bile yoktu. Bu, daha ziyade, Ortaçağ'ın skolastik ahlakçılarının uğraştığı geleneksel materyallere yakındı ve Hobbes ile Grotius'un bunu merkezi bir konuma taşımaları kendi gençliklerindeki hümanizm anlayışıyla görünürde önemli –özünde o denli etkili olamamıştı– bir kırılmanın da işaretiydi. Ancak, Hobbes hakların dilini kullanarak ilkin yepyeni bir kuşkucu şüphe yaratmıştı; bu da Grotius'un göreciliğe verdiği yanıtı dahi savunulamaz hale getirmiş ve Hobbes'un kuramının en meşhur yanını doğurmuştu: İnsanları alabildiğince doğal ve vahşi bir biçimde birbirleriyle savaş halinde gösteren bir tasvir.

Kısacası, Hobbes'un savı şu şekilde başlıyordu: Doğa durumu içinde dahi, üzerinde hepimizin hemfikir olabileceği tek bir şey vardır, o da insanların bir saldırı karşısında kendilerini savunma hakkı. Ayrıca, kişinin bu hakkını kullanmak istediğinde belli bazı şeyler yapmak *zorunda* kalacağı konusunda da hemfikir olabiliriz; örneğin, saldırı karşısında kendini savunma hakkını öylece durup hiçbir şey yapmayarak kullanamaz. Ancak, şunu da görmek

lazım, bir doğa durumu söz konusu olduğunda, herkesin kendini nasıl ve ne zaman savunacağına yine kendisinin karar vereceği vaka sayısı çok daha fazla olacaktır.

Genel kendini koruma hakkına dair başlangıçtaki uzlaşıya ragmen, bu son olgu şu sonuca işaret etmekte: Doğa durumunda, pratikte hâlâ kökten bir istikrarsızlık olmaya devam edecektir. Eğer kendini koruma hakkını belli bir anda *uygulamaya* koymanın doğru olmayacağını belirtmişsem, o zaman, senin kendini koruma hakkını ilkesel bir açıdan kabul ettiğimi söylemiş olmamın da pek bir ehemmiyeti olmayacaktır. Diyelim ki, ilkel çağlarda bir savanada, seni ıslık çalarak ve elindeki sopayı sallayarak güzel güzel yürürken görüyorum: O anda benim için bir tehlike arz ediyor olabilir misin? Sen pekâlâ öyle olmadığını düşünebilirsin, belki son derece barışçıl birisindir. Ancak, ben öyle düşünmeyebilirim ve benim doğal kendimi koruma hakkımı kullanmam, durumu yalnızca *kendi* açımdan değerlendirmeme bağlıdır. Dolayısıyla, eğer bu durumda sana saldırmışsam, haklı bir gerekçem olduğunu düşünmüş olmalıyım. İşte, tamamen göreci bir dünya; genel olarak insanların kendilerini koruma hakkı olduğunda hemfikir olduğumuz halde, tüm istikrarsızlığıyla yeniden karşımızda. O nedenle, doğa durumu bir savaş, yabanıllık ve yozlaşma durumu haline geliyordu – ki Hobbes bu bağlamda "günümüz Amerikalıları da bize tam da böyle bir örnek sunuyor" (*De Cive* 1.13) tespitinde bulunmuştu.

Daha önce de belirttiğim gibi, bu, Hobbes'un savının en yalın ifadesiydi. Hobbes'un doğa durumundan sivil topluma geçiş önermesini nasıl yaptığını irdelemeye geçme-

den önce, bu savın Hobbes okurlarınca da kuşaklar boyu tartışılagelmiş detaylarına bakmakta fayda var.

İlkin, her birimizin kendini koruma hakkına sahip olduğu konusunda hepimizin hemfikir olabileceği iddiası tam olarak ne ihtiva ediyor? Hobbes bu iddiayı *Yasanın Öğeleri*'nde şu şekilde ifade ediyor:

> İnsan madem ki doğa koşulları gereği *bonum sibi*, yani kendisi için iyi olanı isteyip arzulayacak ve kendisini incitecek şeylerden ve fakat en önemlisi de doğanın en korkunç düşmanından, ölümden kaçınacak şekilde yaratıldı (...); o halde, bir insanın kendi bedeni ve uzuvlarını hem ölümden hem de acıdan korumak için elinden gelen her şeyi yapması akla aykırı olmayacaktır. Ve insan akla aykırı olmayanı, HAK ya da *jus*, veya kendi doğal güç ve yetkinliğimizi suçsuzca kullanma özgürlüğü olarak görür. Dolayısıyla, bu, *doğal bir haktır*: Her insan kendi yaşamını ve beden bütünlüğünü sahip olduğu tüm güçle koruyabilir. (I.14.6)

Hem *De Cive* hem de *Leviathan*'da neredeyse aynı formül sunulmuştur. Hobbes'un genel eylem kuramına göre, her daim kendimiz için iyi olduğunu düşündüğümüz şeyleri yaptığımız ve dolayısıyla kendimizi koruma hakkı da bu genel hak dahilindeki özgül bir durumdan ibaret olduğu için, bu pasaj, ilk bakışta, ne yaparsak yapalım buna hakkımız olduğu fikrini veriyor gibi görünebilir. İşin aslı, daha sonra, 17. yüzyılda bir filozof tam da bunu söylemişti; o kişi, Hobbes'un düşüncelerine pek çok bakımdan yakın duran Hollandalı Benedictus Spinoza'ydı. Ne var ki,

Hobbes bizzat böyle bir iddiada asla bulunmamıştır; hatta bir doğa durumunda *hiçbir* hakkımız olmayan şeylerin yapılmasının, yapılmak istenmesinin mümkün olabileceğini pek çok kez özellikle belirtmiştir. Örneğin, *De Cive*'nin ikinci baskısında yer alan açıklayıcı dipnotlardan birinde, ayyaşlığın ve gaddarlığın ("yani, ileriye dönük hiçbir faydası olmayan intikam eyleminin") meşrulaştırılabilmesinin imkânsız olduğunu, çünkü bunların hiçbir şekilde kendimizi korumaya bir katkıları olamayacağını ileri sürmüştü (III.27). Açık ki, Hobbes'un inandığı bir tek doğal hakkımız vardı, o da sadece kendimizi koruma ve bunun için de gereken ne varsa yapma hakkıydı.

Bu şekilde düşünmesinin gerekçeleri hiçbir yerde apaçık ifade edilmemiştir, ancak kendimiz korumamızı öngören "doğal" hakların yalnızca sınırlandırılmış olması bile, Hobbes'un insan zihni ve duygularının kolaylıkla şekillendirilebilmesi konusundaki karamsarlığının altyapısını çok iyi açıklıyor. Örneğin, eğer ikna kabiliyetimiz güçlüyse, kendi amaçlarımız için diğer insanları hemen her şeye inandırabilir ve istek duymalarını sağlayabiliriz; ikna *edemeyeceğimiz* tek bir şey vardır, o da kendi ölümlerini istemeleri. O noktada temel doğaları bize isyan edecektir. Buna karşılık, herkes diğer insanlarla ilgili bu gerçeği görmek ve dolayısıyla tüm insanlarda ortak olan ve değiştirilmesi imkânsız yegâne inancın kendilerini korumanın iyi olduğuna dair inanç olduğunu kabul etmek zorunda kalacaktır. Bunun dışında kalan her inanç şekillenebilir. Bu açıdan bakıldığında, Hobbes'un kendimizi korumak bağlamında doğal haklarımıza getirdiği sınırlamanın gerekçeleri Grotius'unkilerle tıpatıp aynıydı: İnsanlar neye

inanırlarsa inansınlar, herkesin kendini her zaman ve her koşulda korumaya çalışacağını kabul etmeleri gerekecekti – ve bu, yapmaktan asla vazgeçmeyecekleri *tek* şeydi. Şayet insanlar arasında bir uzlaşma sağlanacaksa, böyle bir altyapı üzerine inşa edilmesi gerekecekti; eğer başkalarının ne isterlerse yapma hakkı olduğunu kabul etmiş olsaydık, ahlaki bir çatışma ortamından kurtulma umudumuz asla olmazdı.

Şu da belirtilmeli ki, Hobbes, kendini korumanın evrenselliği hususunda bir olası istisnayı, yani dini gerekçelere bağlı şehitlik vakasını oldukça ciddiye alıyordu (bkz. *Yasanın Öğeleri* II.6.14, *De Cive* XVIII.13 ve *Leviathan* böl. 43, s. 625). Gelgelelim, dinle ilgili bölümde daha sonra da göreceğimiz üzere, Hobbes'un Hıristiyanlıkla ilgili düşünceleri zamanla değiştikçe şehitliğe karşı tutumu da farklılaştı. İlk çalışmalarında Hıristiyanlıktaki şehitlik olgusunun özgül bir vaka olduğunu düşünmek için iyi bir nedeni vardı; *Leviathan*'da ise bu neden artık ortadan kalkmıştı ve bu eserindeki şehitlik tartışması da buna uygun olarak yumuşamıştı: Hobbes, bu kez, Hıristiyan inancına göre "Naaman'a verilmiş bir izne sahipler,* dolayısıyla kendilerini tehlikeye atmalarına gerek yok" demişti.

Hobbes'un ikinci ve pek çok okurun kafasını karıştırmayı başaran iddiasını, "doğa durumundaki insanlar,

* İncil'de geçen hikâyeye göre, "Kâfir Kral" bir gün Naaman'ı huzuruna çağırır ve bir put önünde diz çökmesini emreder, o da hayatını kaybetmemek için emri yerine getirir. Hobbes'a göre Naaman'ın bu yaptığı mazur görülebilirdi, çünkü inancı hâlâ kalbindeydi, Tanrı'ya olan sadakati de öyle (ç.n).

kendilerini korumaya yönelik doğal haklarını kullanmak istediklerinde, belli şeyler yapmaları *gerekeceği* (bu hakkı örneğin saldırıya uğradıkları zaman oldukları yerde durup hiçbir tepki vermeden kullanamazlar) konusunda hemfikir olabilirler" biçiminde daha önce de özetlemiştim. Hobbes bu iddiasını *doğa yasaları*ndan bahsederken ifade etmişti. *Yasanın Öğeleri*'nde ise şu şekilde açıklamıştı:

> Her insan kendini ihtiraslarla yoğrulmuş bir şiddete ya da kötücül geleneklere kaptırabilir; doğa yasalarına aykırı olduğu düşünülen şeyler yapabilir; doğa yasası, ihtirasların veya geleneklerin yol açtığı bir *hata*nın onaylanışıyla ortaya çıkmaz. Us da en az ihtiras kadar insan doğasının bir parçasıdır ve her insanda aynıdır; çünkü her insan arzuladığı bir şeye, örneğin kendi çıkarına ulaşmasını sağlayanın istenç olduğu üzerinde hemfikirdir ki istencin kaynağı da ustur. O nedenle, doğanın ustan başka bir kanunu olmadığı gibi, DOĞAL YASALAR'ın da başka bir kaidesi yoktur ki bize mümkün olduğu durumlarda barışın, olmadığı durumlarda da savunmanın yollarını gösteren de yine bu yasalardır. (I.15-1)

İşte, *De Cive* ve *Leviathan*'daki formülasyonun tıpatıp aynısı yine karşımızda.

Hobbes'un burada anlatmak istediği şu: Eğer kendinizi korumak istiyorsanız, bunu barış yerine bir savaş halinde yapabileceğinizi düşünmek saçma –bir mantık hatası– olacaktır. Mantık gereği, doğal hakların kullanılabilmesi için, insanlar doğa yasaları ne gerektiriyorsa onu yaparlar. Burada, Hobbes insanların her daim yasaların emrettiklerini

uygulayacaklarını kastetmiyordu – *De Cive*'de demiş olduğu gibi (III.26), zihnin ihtiras ve kaygıları bu kaidelerin hakikatini kavramalarına engel olabilirdi; "ancak bazen her insanın zihni bir an gelir sükunete kavuşur" ve işte böyle bir durumda ne yapması gerektiğini sarih bir biçimde görebilir.

Bu sav bazen şöyle bir tereddüde neden oluyordu: Genel kurama göre, madem kendimizi savunmak ve bunu yapmak için de belli kurallara uymak *zorundayız*, o halde, doğal *hak* ile doğa *yasası* arasında bir ayrım oluşturmanın ne anlamı vardı? Bu tereddüt dile getirilirken bir sataşma da yok değildi, çünkü Hobbes gerçekten de haklar ve yasalar arasındaki ayrım konusunu netleştirme girişiminde bulunmuştu. *Leviathan*'da şunun altını çizdi: "HAK, bir şeyi yapma ya da yapmaktan sakınma özgürlüğüdür; YASA ise neyin yapılıp yapılmayacağını belirler ve buna uymaya zorlar: Dolayısıyla, Yükümlülük ile Özgürlük arasında ne kadar ayrım varsa, Yasa ile Hak arasında da o kadar ayrım vardır; aynı olmaları durumu oldukça tutarsız olurdu" (böl. 14, s. 189; cf. *Yasanın Öğeleri* II.10.5 ve *De Cive* XIV.3). Hobbes'un ilk okurları, gerek dostane gerek hasmane olanlar, bu açıklamadan oldukça etkilenmişlerdi. Hasmane olanlardan Sir Robert Filmer şöyle demişti:

> Eğer bir insanın doğal hakkı yaşamını korumak için uygun gördüğü her şeyi yapabilme özgürlüğüyse, o zaman, doğanın ona daha en başından yaşamın korunması gerekeken bir şey olduğunu öğretmesi ve buna bağlı olarak da yaşamın imkânlarını yok edecek ya da elinden alacak şeyleri yapmasını yasaklaması gerekir (...); ve, dolayısıyla,

doğal hak ile doğa yasası da bu noktada bir olacaktır; en nihayetinde Bay Hobbes'un bir insanın kendi kendini yok etme özgürlüğünün doğal bir hak olduğunu söyleyeceğini hiç sanmıyorum...

Ancak, bu itiraz (ve daha yakın dönem yazarlarına ait benzer itirazlar, bkz. III. Bölüm), Hobbes'un doğa hakkı tanımının asıl anlamını yakalamaktan uzak kalıyorlar. Hobbes, *Yasanın Öğeleri*'nde bir insanın hakkının "kendi yaşamını ve beden bütünlüğünü *sahip olduğu tüm güçle* koruması" (italikler bana ait) olduğunu ve *Leviathan*'da da (çok daha açık bir biçimde) "kendi Doğasını korumak için sahip olduğu gücü kullanma, *kullanacak olması* Özgürlüğü" (böl. 14, s. 189, italikler bana ait) olduğunu belirtmişti. Hobbes'un ilgisini çeken ve bunu ödev değil de bir *hak* ya da özgürlük kılan, doğada her insanın kendini korumak için *kendi* istediğini yapacak olmasıydı. Bir hakkı bu denli önemli kılan da açık uçlu olması, yalnızca söz konusu bireyin iradesine dayanmasıydı ve Hobbes'un bir hak olarak kendimizi nasıl koruyacağımızla ilgili doğal karar alma yetimizi tanımlayarak yakaladığı şey de buydu. Şayet rasyonel bir biçimde düşünebiliyorsak, doğa "yasaları" bize neye karar vermemiz *gerektiğini* söyler, buna karşın, "hak" bize karar vermesi gereken kişinin bizzat kendimiz olduğunu, hayatta kalabilmek için hangi yolu seçeceğimize karar vermekte doğa gereği ve psikolojik açıdan özgür olduğumuzu söyler.

Yukarıda özetlediğim üçüncü iddiada bahsedilen, doğa durumunda kendini korumak için seçilmesi gereken yola bireyin bizzat karar vermesini öngören işte bu olgu-

dur: Şöyle ki, doğa durumunda "kendini nasıl ve ne zaman savunacağı konusunda herkesin kendi kararını almasını gerektirecek çok sayıda vaka olacaktır". Hobbes'u Grotius'tan ayıran (Hollandalı *De Cive*'yi okuduğu zaman fark etmişti bunu; kitabı Mersenne ve Hobbes da göndermiş olabilir) iddia da buydu. Hobbes bunu şu sözlerle (*Yasanın Öğeleri*'nde yer alan) ifade etmişti: "Her insan amacına ulaşmak için yapılması gerekenlere ve tehlikenin ne denli büyük olduğuna doğanın ona verdiği hakla bizzat karar verebilir." *De Cive* ve *Leviathan*'da bu ifade tekrar edilir ve aslında Hobbes'un çalışmalarına genel olarak yakınlık duyan Sir Charles Cavendish'in *De Cive*'yi ilk okuduğunda eleştirel bir tutum almasının nedeni de yine bu ifadedir (doğa hakkı ve yasası arasındaki bağ üzerine düşünceyle birlikte). Bu tutumunda da haksız değildi, ne de olsa Hobbes'un siyaset kuramını ayırt edici kılan her şey bu basit önermeden yola çıkılarak geliştirilmişti.

Çünkü, eğer insanlar kendilerini korumalarını sağlayacak eylemlere kendileri karar veriyorsa, bu durumda, Grotius kuramının sağladığı kuşkuculuk-karşıtı getirilerin tümü anında ortadan kalkıyordu; en nihayetinde, Hobbes'un genel felsefesi gereğince, dış dünyayla ilgili hiçbir açık ve nesnel hakikat yoktu ve her insan neyin kendisi için tehlike arz ettiği konusunda farklı kararlar almalıydı. Fakat, durum gerçekten böyle bile olsa, ne yapılması gerektiği üzerinde hâlâ tam bir uzlaşıya varılamayacak ve herkes durumu kendine göre farklı bir şekilde değerlendirip buna göre hareket edecekti. Doğal ve evrensel bir kendini savunma hakkı düşüncesinde bulunan göreci sorunun çözümü apaçık olmasına karşın, çatışma çıkacaktı. Öyle

ki, kuşkucu göreciliğin en katı hali bile en nihayetinde mümkün olan tek etik tasavvur olacaktı; ve etik de siyasetten bağımsız olarak ele alındığında Hobbes'un vardığı sonuç tam olarak buydu.

Siyaset

Gelgelelim, Hobbes, kendi etik görecilik versiyonuna bir çözüm sunmayı da başarmıştı; ve bu çözüm nihayetinde ona özgü bir siyaset kuramı sağlamıştı. Bunu çok çeşitli yollarla ifade etmeyi denedi; en önemli üç siyasal çalışmasının her birinde aralarında çok az fark olan üç ayrı formülleştirme yer alıyor, ancak genel düşüncesi hepsinde aynı. Bu düşünce de şuydu: Doğa durumunda yaşayan insanlar, derinlemesine düşündükleri anlarda, doğa yasasının onları şüpheli durumlarda neyin tehlike arz ettiği konusunda şahsi kararlar almaktan feragat etmeye ve ortak bir yetkenin kararını kabul etmeye zorladığını göreceklerdi. Hobbes, *Yasanın Öğeleri*'nde bunu *bizzat* doğal haktan feragat edilmesi üzerinden giderek ifade etmeyi denedi; burada kastettiği de öz doğal haktı –yani, kendimizi savunmak için "sahip olduğumuz tüm gücü" kullanma hakkı– ancak düşüncesini bu şekilde ortaya koymak biraz kafa karıştırıcıydı, çünkü, daha önce söylemiş olduğuna göre, bir insan ölümle yüz yüze geldiği bir durumda temel kendini koruma hakkından feragat edemezdi. *Leviathan*'da ise en tatmin edici formülünü sundu: Herkes doğa durumunda olduğunda, "İradelerini onun İradesine, Kararlarını da onun Kararına teslim edecekleri" (böl. 17, s. 227) bir

ortak yetke yaratılacaktı. Ne var ki, *Yasanın Öğeleri*'nde de bu düşünceyi şu sözlerle gayet yalın bir biçimde ifade edebilmişti: Doğa yasaları "özünde, kendi kendimize kararlar almaktan ve kendi kendimizi şekillendirmekten bizi menetmeye dayalılardır" (I.17.10).

Hobbes'un tarifine göre, doğa durumu şartlarında çatışmayı doğuran etken, insanların neyin tehlikeli olduğu konusunda farklı yargılarda bulunmalarıydı ve yalnızca bu bile söz konusu meselelere içkin bir muğlaklık olduğunu göstermek *için* yeterliydi – *Yasanın Öğeleri*'nde başka bir bağlam içinde yaptığı değerlendirmede göstermiş olduğu tutumla da benzeşiyordu bu: "Bir şeyi kesin ve hatasız bir şekilde öğretmenin mutlak göstergesi, hiç kimsenin daha önce onun tam aksini öğretmemiş olmasıdır; bir kişi dahi olsa" (I.13.3). Böylesi muğlak durumlarda *işin aslı* gibi bir şey olamayacağından, insanların bir başkasınınkini değil, kendi kararlarını tercih etmeleri için de bir gerekçe olmayacaktı. Kendi yargılarının diğerlerinin yargılarıyla örtüşmesini istemeleri için son derece güçlü bir gerekçeleri olacağından, her birini tehlikeye atabilecek şüpheli ve tartışmalı durumlarda, yine her birinin kabul edeceği tek bir görüş kaynağı bulmaları gerektiği sonucuna varmak gayet mantıklıydı. Bu tek görüş kaynağı, aynı tehlikelere dair yargıları eşgüdümleyerek, hem suçluların hem de uyrukların bu kaynağı oluşturmasıyla var ettikleri yeni "devlete" tehdit oluşturabilecek unsurlar karşısında uyruklarını koruyabilecektir. Bu ortak yargı, tanım gereği devlete *egemen* olan bir güç olsa da, bu onun tek bir kişi tarafından temsil edilme zorunluluğu olduğu anlamına gelmiyordu: Gere-

ken tek şey, bir çeşit meclisten oluşsa dahi, tekil bir iradeydi. Hobbes'un üç siyaset çalışmasında da monarşinin diğer yönetim biçimlerine tercih edilmesi konusunda sunduğu gerekçeler nispeten düşük-düzeydedir; ne var ki, kuramı cumhuriyet dahil tüm yönetim biçimleri için geçerlidir. Hobbes'un kuramı, *Leviathan*'da egemen gücü "Tanrı'nın Vekili" olarak tanımladığı Bölüm 37'de yaptığı bir yorumla gayet düzgün bir biçimde özetlenmiştir: "Tanrı'nın Vekili; o ki kuşkuya düştüğümüz her durumda, tüm şahsi yargılarımızı teslim ettiğimizdir" (s. 477).

Öte yandan, bir uyruğun hayatının apaçık ve tartışmasız bir biçimde tehlikede olduğu bir durumda, egemen güç ne derse desin, elbette kendini savunmak zorunda kalacağı gerçeği de bakiydi: "Bir insan onu öldürmek için yapılan bir saldırıya direnme hakkından vazgeçemez; çünkü, o durumda karşısında olan hiçbir şey onun için İyi değildir" (*Leviathan* böl. 14, s. 192). İster egemenin kendisi, ister emrindekiler olsun, ona saldıran her kim olursa olsun durum değişmeyecekti:

> Çünkü insan doğası gereği daha az kötü olanı seçer; ki bu durumda, direnmediği takdirde kesin olan ölüm yerine, direnmenin yarattığı tehlikeyi seçecektir. Ve bu zaten tüm insanlar için geçerli bir hakikat olduğundan dolayı, Suçlular İdama ve Hapse yollanırlarken, onları mahkûm etmiş olan Yasalara rıza gösterseler dahi, onları yine silahlı adamlar götürür. (A.g.e., s. 199)

Hobbes bu kuramı formülleştirirken başlangıçta bir çeşit taktiksel ikilem içine düşmüştü. *Yasanın Öğeleri* (II.1.2-

3) ve *De Cive*'de (VI.1) bir bütün olmayan "çokluk" egemen bir güce ortak bir teslimiyet gösterdiğinde çokluğun tek bir "kişi" haline geldiğini, öte yandan ancak bir egemen güç olduğu sürece bir kişi olabileceğini ileri sürmüştü. *De Cive*'nin ikinci baskısında (1647) yer alan dipnotlardan birinde geçen bu ifade pek çok okurun kafasını karıştırdıysa da, bu görüşünde ısrarını notun devamında da sürdürüyordu. Ne var ki, aldığı konum tehlikeliydi, çünkü, bu suretle, ortak bir egemen güç aracılığıyla da olsa, çokluğa bir birlik atfediyordu ki bu da ilkesel olarak egemenliğe *karşı* kullanılabilirdi. Hobbes, İngiliz İç Savaşı'nda, "Halkın" egemeni kolektif bir sınırlama hakkına sahip olduğuna işaret ederek gündeme gelen bu düşüncesinden vazgeçmeye çalıştıysa da, bu ilk formülasyon aslında bunu sağlamlaştırmıştı. Gelgelelim, *Leviathan*'da, bir çokluğun üyelerinin her birinin egemen tarafından temsil edildiğini ya da onda kişilik kazandıklarını ve birliğin salt egemenin iradesine ait olabileceğini öngören, daha ayrıntılı bir kuram üzerinde çalıştı. "Çünkü Kişiyi *Bir* yapan Temsilcinin Birliğidir, Temsil Edilenlerin *Birliği* değil. Ve Kişiyi taşıyan da bizzat Temsilcidir; Ve Çokluktaki *Birlik* de başka türlü anlaşılamaz" (böl. 16, s. 220; özellikle *De Cive* VI.1'deki notla çelişki halindedir).

Hobbes'un kuramındaki egemenliğin kökenlerine dair zaman zaman ortaya atılan bir soru vardı: Savaş meydanında ya da bir suçluyu tutuklamaya çalışırken öldürülme riskini almaktansa herhangi bir çatışmadan kaçınmak her zaman daha iyi olduğuna göre, insanların egemen güç adına savaşmaktan kaçınmaları gerekmez mi? Fakat, Hobbes buna karşılık şöyle der: "Devletin Savunulması gerek-

Resim 10. Devletin Resmi Mührü, 1651.

tiğinde, Silah altına alınabilecek herkes lazım olur, bu herkes için bir zorunluluktur" (*Leviathan* böl. 21, s. 270). Öte yandan, vatanımız için silah altına girmenin rasyonel olabilmesi için, egemen gücü muğlak durumlarda bizim adımıza kararlar alan bir düzlemde düşünmemiz gerekir: Çünkü burada doğa durumunda varsayılan bir düşmana karşı savaşmakla aynı *mantık* geçerlidir. Aradaki tek fark, artık varsayımın bize değil, egemen güce ait olmasıdır. Kanımca, bu, Hobbes'un kafasını meşgul eden meseleler arasında en önemlisi olmalıydı, zira 1636'da başlayan Donanma Vergisi krizi boyunca yaşanan sorun tam da buydu: Örneğin, Hollanda'nın İngiltere için bir tehdit oluşturup

oluşturmadığı kararı tamamen egemene mi aittir, yoksa herhangi bir İngiliz de bu konuda fikir beyan edebilir mi? Hobbes'un buna yanıtı, Donanma Vergisi vakasında kralcı yargıçlarla açıkça aynı çizgidedir: İngiltere'nin asli çıkarlarının nerede yattığına bir tek kral karar verebilir ve tebaası da onun hükümleri doğrultusunda ödeme yapmaya veya savaşmaya mecburdur.

Buna benzer fakat çok daha çetin bir başka sorun daha vardı ki Hobbes'un bir devletin nasıl meydana geldiğine dair yaptığı açıklamalar nedeniyle pek çok kez dile getirilmişti. Hobbes, devletin ortaya çıkışından, doğa durumunda yaşayanların etkinliklerini belli bir egemen güce göre ayarlamak için geliştirdikleri bir *taahhüt* ya da *sözleşme* gibi söz eder. Peki ama eğer bir gün gelir de bu taahhütü bozmak onlar için daha faydalı olursa, neden en baştan böyle bir yükümlülük altına girmek istesinler? Hobbes'un genel iddiası, bir doğa durumunda sözünü tutmak için hiç kimsenin bir gerekçesi olamayacağıdır, "çünkü insanların hırslarını, açgözlülüklerini, öfkelerini ve diğer ihtiraslarını cebri bir gücün yarattığı korku olmadan yalnızca sözlere bağlı kalarak dizginlemek imkânsızdır" (*Leviathan* böl. 14, s. 196) sözleri nedeniyle daha problematik bir hal almıştı.

Hobbes'un taahhüt tartışması, en azından *Leviathan*'da şöyle ilerler (ki en kapsamlı hali de buradadır). Onun bu konudaki temel düşüncesine göre, iki (ya da daha fazla) kişi birbirlerine bir şey yapmak için söz verdiklerinde (herhangi bir egemen gücün kararlarına riayet edilmesini sağlayan temel toplum sözleşmesi durumunda), şayet içlerinden biri sözünde durursa, diğerlerinin de tutmamaları için iyi bir gerekçeleri olmayacaktır. İyi bir gerekçeleri ol-

maz, çünkü iyi gerekçeler yalnızca kendini korumak söz konusu olduğunda mümkün olabilir; bir şeyi yapacağını taahhüt eden birinin o şeyi yapması diğer insanlar için bir tehlike arz etmez. Hobbes da bu varsayımlara dayanarak *Leviathan*'daki Bölüm 15'te (s. 203), şöyle der: "Ancak bir ahmak Adalet diye bir şey olmadığını söyleyebilir" – burada tam olarak başkalarının sözünü tuttuğu durumlarda kişinin de sözünü tutması anlamında bir adaletten söz ediliyor. Dolayısıyla, buradaki asıl soru şu: Doğa durumunda sözünü *ilk* tutan kişi olmak için birini motive edecek şey ne olabilir? Hobbes'un buna kendi yanıtı, hiçbir rasyonel gerekçenin olamayacağıdır: Bir doğa durumunda "harekete ilk geçecek kişi, diğerinin daha sonra harekete geçip geçmeyeceğini önceden kestiremez... Dolayısıyla, ilk harekete geçen kişi, kendini diğerinin düşman olduğuna dair aldatmış da olur" (böl. 14. s. 196) Dolayısıyla, şu bilmece hâlâ yerinde duruyor: Toplum sözleşmesi nasıl mümkün olabilir?

Bana göre, bu soruya yalnızca Hobbes'un metinlerinden yola çıkarak yanıt vermek pek kolay değil; Hobbes'un devletin oluşturulması aşamasıyla ilgili düşüncesini açıklamak için –çok farklı olmamakla birlikte– pek çok yol denemiş olmasından, onun için de pek kolay olmadığı anlaşılıyor. Hobbes'un doğa durumunda taahhütte bulunmanın ya da sözlerin yerine getirilmesinin olanaksızlığına dair söyledikleri, oldukça genel bir sözünde durma tanımının bir parçası. Şu açık ki, bir akdin kendine düşen kısmını karşı taraftan önce yerine getiren kişinin kendini düşmanın ellerine teslim etmiş sayılacağı çoğu taahhüt için geçerli bir hakikattir: Ne var ki, söz konusu taahhüt

egemen bir gücün kararıyla ilgili olduğunda durum pek de açık değil. Altını çizmek gerekir ki, bu söz egemene değil, diğer olası uyruklara karşı verimiş bir sözdür ve böylesi bir durumda kişi sözünü yerine getirdikten sonra *onlarla* önceden varmış olduğu anlaşma, diğerleri sözlerini yerine getirmeseler dahi muhtemelen doğa durumundakinden daha kötü bir sonuçla karşılaşmayacaktır. Değişen tek şey, diğer insanların muğlak durumlarda yaratacağı tehlikelerle ilgili yargılamaları artık benim adıma bir başka kişinin yapacak olmasıdır; öte yandan, verilecek kararların benimkilerden daha kötü olduklarını düşünmem için bir neden olmaması tam da böylesi durumların muğlaklığından kaynaklanır; dolayısıyla, egemenime diğerlerinin etmediği zamanlarda bile itaat etmemin daha kötü olacağını düşünmem için de hiçbir gerekçem olamaz. O nedenle, ben öncelikle sözümü yerine getirir ve diğerlerinin daha sonra ne yapacağına bakarım.

Fakat, şunu da belirmek gerekir ki, egemene diğerlerinden farklı bir şekilde davranıp itaatkâr kalmam benim için iyi olmayacaktır: Kendini koruma hakkının ne zaman kullanılabileceğine dair apayrı yargılara sahip insanlarla çevreleneceğim için, önceki durumumdan farklı bir durumda olmam da imkânsız olacaktır. Eğer böyle bir durum sık sık tekrarlanacaksa da, şahsi bir yargıda bulunma hakkımı egemen bir güce teslim etmek anlamsızlaşacağı gibi, tavrımı her koşulda kendi başımın çaresine bakacak biçimde belirlemem daha iyi bile olabilir. Bu da Hobbes'un *Leviathan*'ın sonuna eklediği "Değerlendirme ve Sonuç"ta özellikle vurguladığı bir noktaydı ve İngilizlerin bağlılıklarını tahttan alıp yeni cumhuriyete devretmelerini meş-

ru kılan da ona göre buydu. Artık onları "himaye eden" bir taht yoktur ve "Himaye ile İtaat arasında karşılıklı bir İlişki" (s. 728) vardır – İngiltere'de, 1649-51 yıllarında revaçta olan kitapçık literatüründe yeni rejime bağlılığı ifade etmek için sıkça kullanılan bir şiardı bu.

Kurucu sözleşmenin bu şekilde tanımlanması meseleyi Hobbes'un bizzat kullanmadığı bir noktaya taşımış olsa da, savının genel karakterine sadık kaldığı söylenebilir. Bu tanımlama açısından bakıldığında da böylesi bir sözleşmenin mümkün olabileceğini görebiliyoruz. Ve artık bundan sonra başta egemenlerin uyrukları üzerindeki hakları olmak üzere Hobbes'un kuramının bilhassa siyasal yönlerine bakabiliriz.

Genel izlenime göre, Hobbes, mutlak devlet iktidarının bir kuramcısıydı ki bu izlenimi yaratan da *Leviathan*'ın başlığı ve egemenin "şu dev LEVIATHAN, ya da daha hürmetkâr bir ifadeyle (...) şu Ölümlü Tanrı" (s. 227) olarak tasvir edilmesi olmuştu. Fakat, burada egemen gücün temel karakterine dair Hobbes'un anlayışından ileri gelen bazı önemli niteliklerden bahsetmemiz de gerekiyor. Daha önce de gördüğümüz üzere, egemen uyruklarını *temsil eder* – tehlikeler karşısında aldığı kararların uyruklarının kararlarının yerine geçmesi anlamında (çoğu zaman). Dolayısıyla, egemenin eylemlerini tayin eden etmenlerle herhangi birinin doğa durumundayken sahip olduğu etmenler arasında bir fark yoktur. Örneğin, bir saldırı karşısında riski en aza indirecek şartların nasıl güvence altına alınacağı gibi. Hobbes, uyrukların güvenliğinin en nihayetinde egemenin güvenliğine bağlı olduğuna inanıyordu ve bir egemenin korunumuyla uyrukların korunumu arasındaki

hakiki ilişkiyi makul göstermek gibi bir eğilim içindeydi. En azından *Leviathan*'da egemenden sıklıkla bir bakıma uyruklarının lehine hareket eden biri olarak bahseder ve bir egemenin hem kendisini hem de temsil ettiği insanları koruyacağına samimiyetle inandığı her tür şeyi yapmasını rasyonel bir hareket olarak görüyor gibidir. Çünkü, şayet egemen başka türlü davranırsa ki bunu defalarca belirtir (örn., böl. 24, s. 297), o zaman, "hem güven hem de Doğa Yasası ihlal edilmiş olur" – gerçi, göreceğimiz üzere, bir egemenin bir şeyi yapma hakkı olamayabileceği ve bir tebaanın da ona direnme hakkı olabileceği gerçeğini göz önüne alarak varmamıştır bu sonuca.

Bunun anlamı da şuydu: Hobbes'un egemenin haklarıyla ilgili yaptığı tanım itibariyle, geleneksel bir mutlak devlet iktidarı kuramının imkân verdiği pek çok şey hükmünü yitirmiş oluyordu. Belki de bunun en çarpıcı örneği, özel mülkiyet mevzusu olabilir. Hobbes'un özel mülkiyet anlayışına dayanak oluşturduğu temel doğa hakkı tanımına göre, herkes hayatta kalmak için ihtiyaç duyduğu maddi nesnelere ulaşma hakkına sahipti: Gıda, su, barınma vb. Dolayısıyla, özel mülkiyet doğa durumunda asgari ya da sıradan bir düzeydeydi. Hobbes, bunun devamında, doğa durumundaki insanların kendilerini korumaları için gerekenden daha fazlasını biriktirme hakkına sahip olamayacaklarını, aksi takdirde, diğerlerinin yaşamsal ihtiyaçlarını karşılama imkânından yoksun kalacaklarını ileri sürdü:

> Yaşamsal ihtiyaçlarını karşılamak herkes için bir zorunluluktur ve bu da salt bir *hak* değil ama *doğal bir gereksinim*-

> *dir*. Dolayısıyla, herhangi bir şey için daha önce savaşması gerekmediği halde bundan daha fazlası için rekabet etmek isteyen biri olduğunda, bir savaş çıkmasının da sorumlusu o olacak ve *temel doğa yasasını* da çiğnemiş olacaktır. (*De Cive* III.9; ayrıca bkz. *Leviathan* böl. 15, s. 209)

İnsanlar ekonomik açıdan hayatta kalma mücadelesinde bocaladıkları müddetçe, bazı insanların ihtiyaçlarından fazlasını biriktirmeleri ahlaki bakımdan yanlıştır (Hobbes'a göre).

Bu, genel ve devletin söz konusu olduğu durumlar için de geçerlidir. Hobbes, *Leviathan*'da, bir toplumda toprak ve kaynakların nasıl dağıtılacağının esas olarak egemenin kararına bağlı olması gerektiğini savunur. O dönemde genellikle herkes bu görüşü paylaşıyordu; en azından mülk dağılımının belli bir medeni hukuk sistemine dayalı olması iddiası hâkimdi. Örneğin, Grotius böyle düşünenlerdendi. Fakat, Hobbes şöyle diyordu:

> Egemen, yani, onun temsil ettiği devlet ortak barış ve güvenliği amaçlamayan hiçbir şey yapmayacağına göre, toprakların bölüşümünün de aynı amaçla yapıldığı kabul edilmelidir: ve bu nedenle, egemenin buna aykırı olarak yapacağı bir bölüşüm, kendi barış ve güvenliğini onun takdirine ve vicdanına bırakmış olan her uyruğun iradesine aykırı demektir; ve bundan ötürü, her bir uyruğun iradesiyle, geçersiz sayılır...* (böl. 24, s. 297)

* *Leviathan*, Thomas Hobbes, çev.: Semih Lin, s. 179 (İstanbul: YKY, Nisan 2001, 3. baskı).

Yani, eğer mülkiyet dağılımı, insanları fiziksel bir tehlikeyle karşı karşıya bırakan bir biçimde gerçekleştiriliyor ve devletin üyeleri yaşamsal açıdan zaruri olan malzemelere ulaşamaz bir hale geliyorlarsa, o zaman, egemenin duruma müdahale etmesi ve mülkiyeti yeniden dağıtması icap eder; egemen, insanların hayatta kalabilmeleri için gereken asgari malzemeye ulaşmalarını her zaman teminat altına almak zorundadır. *Leviathan*'daki Bölüm 30'da Hobbes muhtaçların ihtiyaçlarını temin etme sorumluluğunun devlete ait olduğunu savunur: "Yoksun kimseler şahısların Sadakalarına muhtaç bırakılmamalı; Devletin Yasaları çerçevesinde ihtiyaçları (Doğanın şart koştuğu gereksinimler ölçüsünde) karşılanmalıdır" (s. 387). Bunun neticelerinden biri de egemenin devletin muhafazası için halkı gerekli gördüğü ölçülerde vergiye bağlama hakkına sahip olabilmesiydi: Egemenin eylemleri, Donanma Vergisi anlaşmazlığında ileri sürüldüğü gibi, hiçbir "özel mülkiyet hakkı" üzerinden suçlanamazdı.

Dahası, Hobbes'a göre, egemen, hiçbir politikayı (sözgelimi bütünüyle eşitlikçi bir rejim) sırf iyi bir fikir olduğuna inandığı için yürürlüğe koyma hakkına da sahip olmamalıydı. Egemenin bize ait olup da zilyetine alabileceği ya da bizim adımıza uygulamaya koyabileceği tek bir hak vardı, o da bekamız için neye ihtiyaç duyduğumuzu tayin etme hakkıydı ve, buna bağlı olarak, fiziksel yaşam için gerekenleri belirlemenin ötesinde herhangi başka bir tasarı ortaya koymaya kalktığında, bunu bizim *haklarımıza* dayanarak yapmış olmayacaktı. İtiraf etmek gerekir ki, tüm bu değerlendirmeler ışığında, karar verme zorunluluğu egemenin işini zorlaştıracaktı: Örneğin, ekonomik refahın

hâkim olduğu bir ortamda sivil çatışmaların da zayıflayacağını öngörmek zor değil, dolayısıyla, Hobbes'un kuramı çerçevesinde düşünüldüğünde, bir ulusun refah seviyesini yükseltecek her şey meşru kılınabilirdi. Gerçekten, Hobbes, bir ulusun refah seviyesinin nasıl yükseltilebileceği üzerine çağdaşlarının yaptığı değerlendirmelerden epeyce yararlanmıştı – daha sonraları "merkantilizm" olarak anılan bir hareket üzerine yazılanlar. Ne var ki, egemen, bir noktada, bu koşullar altında meşrulaştırılması imkânsız olabilecek politikalar önermeyi de deneyebilir ve işte o noktada egemenin haklarını aştığı artık ifade edilebilirdi. Bu durum özellikle devletin bir kesimine karşı düşmanlığı kışkırtacak türden politikalar için geçerli olacaktı, çünkü egemen hiçbir *zorunlu* gerekçe olmamasına karşın böyle yaparak bizzat kendi bekasını da tehlikeye atmış olacaktı. Örneğin, Hobbes bir egemenin vergi düzeylerini, vergiye tabi olanların rızaları olmaksızın belirleme hakkını sonuna dek desteklerken (*Leviathan* böl. 30, s. 386), eşitlikçi vergilendirme ya da gelir vergisinin meşruluğunu sorgulamış ve onun yerine tüketilen ürünler üzerinden bir vergilendirme politikasını yeğlemişti.

Bu doğrultuda, Hobbes'un egemeni, modern bir siyaset anlayışı açısından muğlak bir figürdü: Büyük ve liberal olmadığı aşikâr bir güce sahip olsa da, modern bir devletin kesinlikle meşru görebileceği birtakım eylemlerde de bulunması imkânsızdı (daha doğrusu bulunmaması *gerekirdi*). Burada asıl can alıcı nokta, erken ya da klasik *liberalizme* ait paradoksların Hobbes'un kuramında da yer alması (ve bu bağlamda John Locke'un düşüncelerinden de pek farklı olmaması). Uyrukların ve egemenlerin asli sorumluluğu

hem kendilerinin hem de diğer uyrukların fiziksel bekalarını teminat altına almaktı. Bu asgari gereklilik yerine getirildikten sonra da topluma birtakım politikalar dayatılmaması gerekiyordu – gerçi bu gerekliliklerin yerine getirilmesi için dahi önemli ölçüde bir devlet gücü de şarttı. 19. ve 20. yüzyılın *laissez-faire* taraftarları da, bir anlamda, fiziksel bekanın her koşulda sağlanabileceğine inanıyorlardı; çünkü, 17. yüzyıl liberallerine göre, hem kamu düzeni hem de asgari geçim seviyesi elde etmesi zor mükâfatlardı. Şunu da unutmamak gerekir ki, Hobbes'un döneminde yaşamış Batı Avrupalılar, dünya tarihi boyunca, yaşamlarında asla yıkıcı bir yokluk veya kıtlık ihtimaliyle karşılaşmamış belki de ilk insanlar olmuşlardı.

Bir başka benzer paradoksa, bana göre egemenin son iktidar alanında, yani toplumsal müzakere ve öğretiler üzerindeki haklarında rastlamak mümkün. Hobbes'un kuramında günümüz okurlarını olduğu kadar 17. yüzyıl okurlarını da kaygılandıran en önemli unsur, egemenin entelektüel konuları ilgilendiren yasaları da düzenleme hakkına sahip olduğu iddiasıydı. Hobbes egemenin böyle bir hakkı olduğu konusunda son derece açık ifadeler kullanmıştı:

> Uyruklara hangi düşüncelerin öğretileceğine egemen karar verir. Altıncı olarak, hangi görüş ve düşüncelerin barışa aykırı, hangilerinin ise uygun olduğuna; ve dolayısıyla, hangi durumlarda, nereye kadar ve hangi insanların topluluklar karşısında konuşmalarına izin verileceğine; ve yayımlanmadan önce kitaplardaki düşünceleri kimin inceleyeceğine karar verilmesi de egemenliğin bir parçasıdır. Çünkü insanların eylemleri onların düşüncelerinden

doğar; ve, barış ve uyumu sağlamak için, insanların eylemlerinin iyi yönetilmesi düşüncelerinin iyi yönetilmesine bağlıdır. Düşünceler konusunda, doğruluktan başka hiçbir şeyin dikkate alınmaması gerekirse de, bu, düşüncelerin barış için yönlendirilmesi ile çelişmez...* (*Leviathan* böl. 18, s. 233)

Bu pasaj da gösteriyor ki, Hobbes'un konumunu belirleyen mantık tamamen temel önvarsayımlarına dayanıyordu – yani, insanlara neler öğretilmesi ya da insanların neler duyması (duydukları şeyler akıllarını çelebilirdi) gerektiğine karar verecek tek mercinin egemen olmadığı durumlarda, devletin dayanağı olan fikir ve kararlarda uyuşmazlıklar ortaya çıkacaktı.

Ne var ki, bahsettiğimiz dönemin 17. yüzyıl olduğunu bir kez daha hatırlamakta fayda var – ve o dönemin okurlarıyla günümüz okurlarını kaygılandıracak şeyler elbette farklı olacaktır. Bir sonraki bölümde de göstereceğim üzere, Hobbes'un bu tarz söylemlerinin ardında yatan asıl neden, egemenin *kiliseler* üzerindeki hâkimiyetini artırmaktı – halka saçma sapan fikirlerini dayatmaya çalışan bir sürü fanatik (onun gözünde) vardı ki Avrupa'da yaşanan iç savaşların başlıca sorumluları bu gruplar ve etkinlikleriydi. Bu grupları kontrol altına alabilmenin de tek yolu, egemene kamusal öğretileri belirleme ve ihtilafları sonlandırma yetkisini vermekten geçiyordu. Ne var ki, bu da temelde *olumsuz* bir roldü: *Belli* bir bakış açısınının kabul edilme-

* *Leviathan*, Thomas Hobbes, çev.: Semih Lin, s. 134 (İstanbul: YKY, Nisan 2001, 3. baskı).

sini güvence altına almak için uğraşmaktan ziyade tüm görüşleri aynı hizaya getirmek. Totaliterleşmeden duyulan modern liberal kaygı (özellikle de 20. yüzyılda yaşananlardan sonra) esas olarak Devletin kendi ideolojik düşmanlarını yaratacak olması ve bu doğrultuda da uyruklarına ırkçı öğretiler veya belirli ekonomik kuramlar dayatacak olmasıydı. Ne var ki, Hobbes ve çağdaşlarına göre, Devlet, ideolojik açıdan toplumun ona karşı herhangi bir şekilde diş bilenmesinin söz konusu olmadığı bir parçasıydı. Devletin çevresi dogmatistlerle sarılmış dahi olsa, bundan, Devletin, uyruklarının bekalarını güvence altına alma ihtiyacından ileri gelenler haricinde, herhangi bir dogmaya bağlı olduğu anlamı çıkmazdı.

Hobbes'un kiliseler dışında egemenin hizaya getirmesini istediği bir grup daha vardı: İşin ironik yanı ise, bu, gençliğinde bizzat ait olduğu bir gruptu, *hümanistler*. Özellikle de *Leviathan*, Yunan ve Roma klasiklerinin okunmasının kötü etkileri olduğuna dair ithamlarla doluydu ve bunların da okurlara özgürlüğe dair yanlış fikirler verdiğini söylüyordu. Atina ve Roma birer cumhuriyetti ve egemenliklerini sağlama almak için buna uygun olarak yurttaşlarına cumhuriyet yönetiminin üstünlüğü öğretiliyordu. Ne var ki, antik dönem klasiklerini bu bağlam dışında okuyanlar, cumhuriyetçi özgürlüğü evrensel bir değer olarak yüceltme yanılgısına düşmüşlerdi ve bu da onları kendi toplumlarını da cumhuriyetçi bir çizgide yeniden inşa etme arayışına sürüklemişti – "Şunu içtenlikle diyebilirim ki, Batı toplumlarında Yunan ve Latin dillerini öğrenmek için duyulan kadar büyük bir heves şimdiye dek hiçbir alanda görülmemiştir". Hobbes, "Antik Yunan ve Romalılar, Ta-

rihçe ve Felsefelerinde özgürlükten sıklıkla ve büyük bir saygıyla bahsederler" (*Leviathan*, böl. 21, s. 266) sözüyle özgürlüğün ayrı bir kıymeti olduğunu da teslim ediyordu; ne var ki, bu, tebaanın özgürlüğünden ziyade, devletin dışarıdan gelen baskılar karşısında özgür olması anlamında geçerli olabilirdi. Aslına bakılırsa, Hobbes bu yaklaşımıyla erken dönem hümanizminden tamamen vazgeçme yanlısı olmadığını da gösteriyordu; en nihayetinde, bu, pek çok hümanistin hemfikir olduğu bir görüştü (tartışmalı da olsa Machiavelli de bunlar arasında görülebilir) – beri yandan, bu hümanistler, özgür bir devlette uyrukların da *ipso facto* daha özgür olacaklarını ileri sürmüşlerdi ve Hobbes'un reddettiği görüş de tam olarak buydu. Hobbes bu görüşünü hafızalarda yer eden bir pasajla özetledi. Bu pasaj muhtemelen daha önce ziyaret etmiş olduğu bir İtalyan şehri olan Lucca ve orada gördüğü ve hâlâ da görülebilen yazıtlarla ilgiliydi:

> Lucca şehrinin surlarında, bugün hâlâ, büyük harflerle LIBERTAS kelimesi yazılıdır; ancak hiç kimse, bundan, herhangi bir insanın, Konstantinopolis'te olduğundan daha fazla bir özgürlüğe veya devlete hizmetten muafiyete sahip olduğu sonucunu çıkaramaz. Bir devlet, ister monarşik isterse popüler olsun, özgürlük aynıdır.* (s. 266)

Kamusal öğretilerin, ticaretin ve özel mülkiyetin düzenlenmesinde (Hobbes'a göre) egemenin kendi progra-

* *Leviathan*, Thomas Hobbes, çev.: Semih Lin, s. 158 (İstanbul: YKY, Nisan 2001, 3. baskı).

mını uygulama hakkı doğa yasalarının buyurduklarının ötesine geçtiğinde sınırlamalara tabi olabilse de, bu sınırlamalar, tebaasının ona karşı gelme hakkı bağlamında değil, egemenin ahlaki ödevleri çerçevesinde anlaşılmalıydı. Bu, Hobbes'un kuramının kilit noktalarından biri olduğundan, onun için oldukça önemli bir ayrımdı – bir kişi, egemenin doğa yasalarını bir biçimde ihlal ettiğini ileri sürebilse de, bu o kişinin egemene karşı hemen direniş hakkını kullanabileceği anlamına gelemezdi. Burada, yine, doğa durumunun etik yönleriyle net bir koşutluk kurmamız gerekmekte. Doğa durumundayken bir başkasının doğa yasalarını çiğnemiş olması (örneğin, sarhoş olması), bize ona saldırabilmemiz için ek bir hak tanımaz: O kişi aptalca ve kendine zarar veren bir eylemde bulunmuş olsa da, bu durumun bizim hak ve ödevlerimizle doğrudan bir bağlantısı bulunmamaktadır. Aynı durum uyrukların egemenleriyle kurdukları ilişki için de geçerliydi: Egemen onlara gerçekten saldırmaya başlayana ya da tüm yönetim parçalanana dek, egemenin yaptıklarıyla uyruklarının ona itaat edip etmemesi gerektiği sorusu arasında hiçbir bağ olamazdı. Gerçek şu ki, bir egemen mütemadiyen bir acziyet içindeyse, halkı da kendine düşman etmeye başlayacak ve bu da en sonunda isyana yol açacaktı – tabii böylesi bir isyanın meşru olabilmesi için isyankârların hakiki bir yaşamsal tehditle karşı karşıya kalmaları gerekiyordu.

Dolayısıyla, uyrukların egemene karşı mücadele alanlarının darlığı –büyük ölçüde temel liberal varsayımın zıttı gibi görünen (ve aslında var olan) bir dar alandı bu– halkın her koşulda sahip olduğu hakların genel olarak dar bir alanda sıkışıp kalmasından ileri gelen bir özellikti. Ve,

daha önce de gördüğümüz üzere, sonuç olarak, bu, üzerinde uzlaşı sağlanabilecek, tutarlı ve ikna edici bir ahlaki teferruat veya karmaşıklık kuramı oluşturulmasının olanaksızlığından ileri gelen bir özellikti. Bu alanda ise belki de yapmamız gereken en önemli şey, ahlaki göreciliğin –ki çoğu modern liberalin içgüdüsel olarak onayladığı bir şeydir– pekâlâ liberal olmayan bir siyasetin konusu olabileceği ve ahlaki göreciliğin ilk önemli yorumcularının neredeyse tümünün de bunu yapmış olduğu gerçeğiyle yüzleşmek olabilir. Kendi döneminde bu siyasal hükümlerden kaçınmayı başaranlar arasında en çok öne çıkan isimlerden biri olan Locke'un da bunu başarabilmesinin ardında yatan neden, modern okurlarının genellikle göz ardı ettiği üzere, çok daha yoğun ve dogmatik bir etik kuram geliştirmesidir. Gelgelelim, onun kafasındaki liberalizm anlayışının da böylesi bir kuram olmadan yaşayıp yaşamayacağı hâlâ yanıtlanamamış bir soru.

Din

Hobbes'u 17. yüzyılda dehşet verici bir devlet iktidarı kuramcısı olarak okuyanlar yalnızca siyasal açıdan radikal olanlardı; eserlerinin aynı zamanda mevcut rejimleri yıpratan bir yönü olduğunun düşünülmesi de olası tabii – aslında, muhafazakârların çoğu yalnızca bu nedenlerden dolayı ona karşı çıkıyorlardı. Fakat, Hobbes'u çağdaşlarının da aynı ölçüde kaygıyla karşılamış olmalarının nedeni, daha önce I. Bölüm'de de belirttiğim üzere, *din* üzerine görüşleriydi; hiç kuşkusuz, bu da, aleni ya da değil, adının ateizmle anılma-

sından kaynaklanıyordu ki o günden bugüne eserleriyle ilgili en çok tartışma yaratan etken de hep bu olageldi. Bu bölümde, Hobbes'un dini görüşlerinin asıl karakterini saptamaya ve yaşamı süresince bunların neden değiştiğini açıklamaya çalışacağım. Ne var ki, öncelikle yapmamız gereken, din üzerine *genel* görüşleri –Tanrı'nın varlığı ve karakteri– ile *Hıristiyan* dini üzerine görüşlerini birbirinden ayırmak olmalı. İlki yaşamı süresince pek fazla değişmemiş, ancak ikincisi bir hayli değişmiştir ve görünen o ki, okurlarını da asıl soğutan ve yabancılaştıran bu değişim olmuştu.

II. Bölüm'ün ilk kısmında gördüğümüz üzere, Tanrı'nın varlığı ve karakteri meselesi, Hobbes'un da 1630'ların sonlarında bir hayli yoğunlaştığı, Descartes üzerine dönen tartışmaların merkezini oluşturuyordu; ve Hobbes'un 1640 ile 1643 arasında yazdığı metinler de bu bağlamda nasıl bir teolojik konum aldığını gayet açık bir biçimde göstermekte. Bu konumu kavrayabilmek için, öncelikle Hobbes'un metafizik üzerine açıklamalarında, zihnin işleyişinde başvurduğu malzemelerin (deyim yerindeyse) esrarengiz dışsal güçlerin yarattığı "fantezilerden" veya zihinsel imgelerden meydana geldiği iddiasını bir hatırlamamız gerekiyor. Bizler de, bu fantezilerin varoluşundan yola çıkarak, dünyanın genel karakterine dair bir şeylere ulaşabiliriz – özellikle de dünyanın, aralarında nedensel bir etkileşim bulunan nesnelerden oluştuğu çıkarımı– ancak bunun dışında hiçbir şeyi kesin olarak bilemeyiz. Hobbes'un Tanrı ile ilgili en temel iddiası, böylesi bir zihinsel imgeyi bizzat Tanrı'nın da oluşturabilmesinin kesinlikle imkânsız olduğuydu. 1641 tarihli, Descartes'ın *Meditasyonlar*'ına "İtirazlar"ında da belirttiği gibi:

Tanrı'nın *bağımsız* (yani nedensiz) olduğunu söylemek, Tanrı'nın, kökenlerini asla tasavvur edemeyeceğim türden şeyler sınıfına ait olduğunu söylemek demektir. Benzer şekilde, Tanrı'nın *sonsuz* olduğunu söylemek de, onun, sınırları olmadığını düşündüğümüz şeyler sınıfına girdiğini söylemekle aynıdır. Bundan da anlaşılacağı üzere, Tanrı üzerine söylenebilecek her şey aslında hükümsüzdür. En nihayetinde bir kökeni ya da sınırı olmayan bir düşünceden hiç söz edilebilir mi?

Hobbes *Yasanın Öğeleri*'nde, şimdiye dek Tanrı'ya atfedilmiş olan tüm geleneksel nitelikler için aynı şeyin söylenebileceğini ileri sürdü: "Ona atfedilen her şey gösteriyor ki, onun doğasına dair herhangi bir şeyi kavramak için bizim gücümüz yetersiz ve kusurlu kalmakta." (I.10.2)

Hobbes'a göre, felsefe, yalnızca zihinsel imgeler ve bunların etkileri üzerine eğilebilirdi, dolayısıyla, felsefede Tanrı'nın yeri yoktu – bir istisna dışında. Hobbes'un metafiziği, hareket etmiş herhangi bir cismin etkisiyle gerçekleşen değişimle ortaya çıkan bir dizi nedensel ilişkinin varlığına dayanıyordu. Bu dizilim de zamanda ulaşılması imkânsız bir noktada –bir "sonsuzluk" öncesi kadar– başlamış olmalıydı ve "ilk neden" de felsefi açıdan "Tanrı" olarak tanımlanabilirdi. Şunu belirtmek gerekir ki, Hobbes'a göre, "sonsuzluk" insanların hiçbir koşulda ölçemeyeceği veya hesaplayamayacağı bir nicelikti. "Birisi bir şeyin 'ölçülemez' olduğunu söylediğinde bu kavramı anladığımızı düşünürüz. Bunu duyduğumuzda 'sonsuzluk' dendiği zamanki gibi aklımızı kaçırmaz ya da metafizikçi rolüne soyunmayız; fakat, aslında ikisi de aynı anlama ge-

lir" (*Thomas White Üzerine Eleştiri* fo. 330). O nedenle, Hobbes, sayısını ölçmenin imkânsız olduğu yıllar önce gerçekten bir ilk nedenin var olmuş olma ihtimalini kabul ediyordu, ancak bu ilk nedenin nasıl bir şey olduğuna dair bir şey söyleyemedi – modern astrofizikçilerin "Büyük Patlama"sı onun için "Tanrı" ile aynı rolü oynamış olabilirdi. Burada asıl can alıcı nokta, Tanrı'ya atfedilmiş olan, ihsan sahibi ve her şeye kadir olmak gibi tüm geleneksel özelliklerin *felsefi* Tanrı kavramından çıkarılmış olmasıydı.

Ne var ki, Hobbes'un kuramında bu tür kişilik dışı, felsefi bir Tanrı'nın hâlâ önemli bir rolü vardı. İlkin, Hobbes, tüm belli başlı eserlerinde bir "doğal din"in var olduğunu iddia etmişti. Evreni ve dolayısıyla da bizi yaratan her ne ise, hayal edemeyeceğimiz kadar büyük bir güce sahip olmalıydı ve böylesi bir güç karşısında tapınma ihtiyacı duymak kaçınılmazdı ki bu da psikolojik bir hakikatti (*De Cive* XV.9; bu bölümün tamamı Hobbes'un doğal din tartışmasının ana çerçevesini oluşturuyor). Bu tapınmanın bir parçası olarak, duygularımızı ifade edebilecek bir dil kullanabilirdik; ancak bu dil (geleneksel herhangi bir dinde kullanılan dil) "felsefi bir hakikati açıklamaya uygun olmayıp, daha ziyade, Tanrı'yı övme, yüceltme ve onurlandırma arzumuzu yönlendiren ruh hallerini açığa vurur" (*Thomas White Üzerine Eleştiri*, fo. 396). Hobbes'un iddiasına göre, bütün dinler, bu gizemli yaratıcıya tapınma yollarından başka bir şey değildi ve dini öğretilerle uygulamalar da kültürel açıdan uygun görülen tapınma eylemleriydi. Neyin uygun olduğunu belirleyen kurum da elbette devletti: "Devlet [*civitas*] (yani, tüm bir ulusun gücünü taşıyan olarak) hangi *ad* veya *unvanların* Tanrı'yı onurlan-

dıracağına, hangilerinin ona leke süreceğine, sahip olduğu yetkiye dayanarak karar verir; yani, Tanrı'nın doğasına ve yaptıklarına dair hangi öğretilere sahip çıkılıp halka aktarılacağını belirler" (*De Cive* XV.16). Ancak, bir toplum için hangi dinin uygun olduğu, sivil bir mesele olmasına ve Hobbes'un da Machiavelli gibi "sivil bir dini" –Rousseau ile doruğa çıkan bir gelenek– savunan kuramcılarla aynı noktada tavır almasına karşın, bir din sahibi olmanın rasyonel bir tutum olacağını da açıkça belirtmişti. *De Cive* XIV.19'da gayet açıkça belirttiği üzere, ateizm bir "günahtı"; ne var ki, bu, "akılsızlık ve cehaletten" ileri gelen bir günahtı; bununla kastettiği ise, ateizmin, sağlam ve ikna edici herhangi bir felsefi savı inkâr etmekten farksız olduğuydu.

Dahası, bu gizemli yaratıcı, doğa yasalarının da atası olarak düşünülebilirdi. Bu bağlamda, Hobbes, *Yasanın Öğeleri*'nde şunları kaydetti: "Zira yasa (deyim yerindeyse) bir buyruktur ve bu doğa kaynaklı prensipler ise buyruk değillerdir; işte, o nedenledir ki, onlar, doğaya ilişkin olarak değil, ama doğanın yaratıcısına, yani Yüce Tanrı'ya ilişkin yasalar olarak addedilirler" (I.17.12). Hobbes, kendi bekalarını teminat altına almak için insanların mantıken izlemeleri gereken ilkelerin "yasa" olarak adlandırılmasından her zaman bir parça rahatsızlık duymuştu; çünkü "yasa", haliyle, bir de *yasa koyucu*nun varlığına işaret ediyordu; terimin "bilimsel yasa" ya da "doğa yasası" ve "yerçekimi yasası" gibi elbette hiçbir dini emare barındırmayan modern kullanımları, Hobbes'un döneminde geleceğe doğru çizilen bir yol niteliğindeydi. Ancak, o, yasalarca öngörülenlere uyulma *gerekçesinin*, bu yasaların Tanrı'nın buyruk-

ları olmasından kaynaklandığı görüşünü asla daha ileriye taşımadı (ki bazı modern bilginler bu görüşü yine de ona mal ederler): Bu yasalara uyma gerekçemiz, kendimizi etkin bir biçimde nasıl koruyacağımızı gösteren genel ilkeler olmalarıydı. Doğanın yasalarına riayet etmemiz gerektiğini görmek için bir Tanrı olduğunu bilmemiz gerekmiyordu; çünkü dünyaya dair herhangi bir hakiki önermeye inanmak için bir ilk neden olduğunu bilme *gerekliliğimiz*in olmadığı gayet açıktı ve felsefeye de bunun dışında bir Tanrı ideası uygun düşmezdi. Hobbes, bu unsuru, ateizmin bir "adaletsizlik" günahı ya da "doğa yasalarına aykırılık" olduğunu reddettiği kısımda, ateizmi cehalet kaynaklı bir günah olarak tarifine ek olarak kaydetmişti. Şunu da belirmek gerekir ki, Hobbes, şayet Tanrı Yahudilerde olduğu gibi sivil bir egemen olsaydı, o zaman, bunun doğru olmayacağını da kabul ediyordu; gelgelelim, bu gayet istisnai ve özel bir durumdu.

Hobbes'un doğal din düşüncesi "deist" olarak da tarif edilebilir ve deizmle sivil dini harmanlayışı, Aydınlanmacı düşüncelerin birçoğunu muştular nitelikteydi. O da, Aydınlanmacı yazarlar gibi, antik çağ dinlerini paradigmatik buluyor ve *Yasanın Öğeleri*'nde bundan şöyle bahsediyordu: "Yunanlar ve Romalılarda, çoğu sivil yasanın dayanakları yalnızca dürüstlük ve erdem değildir, sivil yasalar aynı zamanda din ve Tanrı'ya açıktan bir şekilde ibadeti de içerecek şekilde düzenleniyor ve onanıyordu; sivil yasalara göre de Tanrı'ya karşı hakiki ibadet bu yolla mümkündü, örneğin, κατα τα νομινα [*kata ta nomina*] (kanunen, ç.n.)" (II.6.2). Antik dönemde din, tıpkı ahlak gibi, Devletin muhafazasını sağlıyor ve bu esnada farklı dinlerde de görü-

len müşterek bir esas olarak Tanrı'nın yaratıcı konumunda olduğu "doğal din"e çok az yer veriliyordu.

Doğal veya felsefi dine getirilen bu dar tanım, Hobbes'un döneminde oldukça fazla tartışma yaratmışsa da, asla sıradışı veya heretik bir yan barındırmıyordu: Çağdaş teologların çoğu, felsefi akıl yürütme yoluyla Tanrı'ya dair pek fazla bir şey öğrenilemeyeceği konusunda hemfikir olacaklardır. Akıl yoluyla tüm teolojik meselelere vakıf olunabileceği düşüncesini, en çok, genel felsefeleri itibariyle, insanların rasyonel ortak akıl yoluyla dünya ile ilgili tüm hakikatlere ulaşabileceği iddiasını (daha önce duyusal algı üzerine yapılan tartışmaların bağlamında da ileri sürülmüş bir iddia) savunan Aristotelesçiler savunuyorlardı. 1640'a gelindiğinde, hem Katolik hem de Protestan olmak üzere, çok sayıda geleneksel teolog Aristoteles'i eleştirmeye ve ona karşı ileri sürülen kuşkucu yaklaşımlara da sempatiyle bakmaya başlamıştı; ancak, bu kuşkucu tutumlarını, Hıristiyan bir Tanrı'ya inancın, ona atfedilegelmiş tüm niteliklerle birlikte, muhakkak *iman*a dayalı olması gerektiği konusunda ısrar ederek, kendi teolojileriyle de uzlaştırmışlardı.

Ne var ki, 19. yüzyılda "inancılık" [fideizm] olarak adlandırılmış olan bu eğilim çeşitli formlar aldı ve Hobbes'un teolojisini anlamak için de o ve inancılar arasındaki farkı görmemiz icap ediyor. Geniş bir çerçevede ele alırsak, geleneksel teologlar arasında üç farklı inancı görüş hâkimdi. İlki ve en az akla yatkın olanına göre (muhtemelen en yaygını olsa da, en azından bir önceki kuşakta), Hıristiyan olmak demek, Hıristiyan bir Tanrı'ya, Tecessüme ve Günahlardan Arınmaya vb. inanmak demekti ve böylesi

bir imanı kendi koşullar içinde açıklama imkânı olsa dahi (inanana inancını bağışlamış olan Tanrı'nın hüsnüniyetinden söz ederek), buna bir gerekçe gösterilemezdi. Bu da, daha ziyade, herkesin kendi etik bağlılığını belirlediğini ve bir diğeri yerine bu bağlılığı tercih etmiş olması için bir gerekçe sunulamayacağını öngören bir etik anlayışı andırıyor; ve tıpkı bu yaklaşım gibi, mantık gereği görecilik ve çoğulculuğa varıyor. Gelgelelim, dinsel çoğulculuk, çoğu geleneksel teologun en son istediği şeydi ve bu itirazları neticesinde de iki farklı tür inancılık öne çıkacaktı.

Bunlardan biri de 17. yüzyılda Montaigne'in izinden giden ilk kişilerden biri olan Fransız Pierre Charron'la anılır. Charron pek çok bakımdan katıksız bir kuşkucuydu ve Aristoteles'e getirdiği eleştiriler tüm diğer Rönesans kuşkucularınınkilerden daha sağlam ve ikna ediciydi. Ancak, o, Hıristiyanlığa ait bir inancı (özellikle de Katolik Hıristiyanlığında görülen) en temel kuşkucu düşüncelerden birini kullanarak soruşturmasıyla bu yönünü daha bir pekiştirmişti. II. Bölüm'de de gördüğümüz üzere, Montaigne veya Lipsius gibi isimlerin kuşkuculuğunda, insanlara, kendilerini fiziksel saldırılardan ve duygusal çalkantılardan korumak için ellerinden gelen her şeyi yapmaları salık veriliyordu; Charron da dinsel inancın psikolojik bakımdan oldukça besleyici ve avutucu olduğunu ileri sürüyordu. Eğer kişi dini bir inanca sahipse, yaşam onu daha az zorlayacak ve daha kolay tatmin olacaktı; ve Katolik bir ülkede kişi Katolikliği benimsediği takdirde hem fiziksel hem de zihinsel açıdan daha güvende olacaktı. İnancın *hakiki* olup olmadığının bir önemi yoktu; en nihayetinde bu tür hakikatler belirlenemezlerdi; dolayısıyla, Charron'un iddiasına

göre, dinsel içeriği belirleyen akıldan ziyade imandı. Öte yandan, iman sahibi olmak için iyi bir gerekçe de bulunabilirdi.

Charron'un yaklaşımı, başta ülkesinde olmak üzere, Hıristiyanlar arasındaki popülerliğini korumaya devam etti – bunlardan en ünlüsü, daha sonra, 17. yüzyılda Hıristiyanlık için benzer bir sav öne sürecek olan Blaise Pascal'dı. Ancak, inancılığın ilk formu gibi, temelde göreciydi: Charron'un savına göre, insanların farklı ülke ve zamanlarda farklı dinler tercih etmeleri yerinde bir karar olacaktı. Bu savı sayesinde, farklı dinsel inanç ve uygulamaların varlığını da gerekçelendirmiş bulundu; ne var ki, bu, birbirine denk iki öğreti arasında bir seçim yapmakla karşı karşıya kalacak birine fayda sağlayamazdı. Dahası, bizzat kuşkuculuk karşısında da yeteri kadar sağlam değildi: Yasaklama Krizi süresince Venedik lideri olan Paolo Sarpi (I. Bölüm'de de gördüğümüz üzere, Hobbes, Sarpi'nin taraftar çevresine de aşinaydı), yayımlanmamış bir dizi incelemesinde, insanların sırf bu tarz siyasal ve psikolojik düşünceler nedeniyle *herhangi bir* dinden yana tercihte bulunmayacaklarını ileri sürüyordu; devamında, antik dönemlerde devletlerin uyruklarına bütünüyle seküler anlamda bir onur ve yurtseverlik aşılamayı mükemmel bir biçimde başardıklarını ekliyordu. Bu durumda, Sarpi'nin, dinin herhangi toplumsal bir yarar sağladığını reddeden ilk sistematik düşünürlerden biri olduğu da söylenebilir: Hobbes bile bu denli ileri gitmek istemediyse de, Sarpi'nin görüşlerinden belli bir ölçüye kadar etkilendiği de oldukça muhtemel.

İnancılığın son çeşidi, diğer ikisinin yarattığı sorunları ortadan kaldırmaya yönelik olmuştu. Bu versiyon da,

esas olarak, aralarında Hobbes'un da pek çok dostunun bulunduğu, 1630'ların bir grup İngiliz teologuyla özdeşleşmiştir. Bu inancılık türünün en açık seçik ifadesi, William Chillingworth'e ait *Protestanların Dini* (*The Religion of Protestants*; 1638) adlı klasik bir Anglikan teolojisi eserinde kendini gösterir. (Chillingworth, Hobbes'un İç Savaş'tan önce de yakın bir dostuydu; 1644 yılında bir meclis hapishanesinde yaşamını yitirdi.) Chillingworth'e göre, bizzat tanık olmadığımız herhangi bir tarihsel olaya nasıl inanıyorsak, aynı yaklaşımla, İsa'ya dair anlatılan hikâyelere de inanabilirdik. Dindar olmamız için özel ya da gizemli bir tür imana sahip olmamız gerektiği düşüncesi bir hataydı; elbette, bir Tanrı'nın varlığı veya Hıristiyan vahyinin hakikatini mantıklı ve felsefi bir biçimde göstermemiz imkânsız; ancak, aynı şekilde, VIII. Henry'nin daha önce var olmuş biri olduğunu da tanıtlayamayız. Ne var ki, kanıta dayalı olmayan bazı şeylere inanmak için evrensel ve kültürlerarası düzlemde gerekçelerimiz de olabilirdi.

Chillingworth ve arkadaşları, bu meseleye yaklaşımlarında, 1645'teki ölümünden önceki son yirmi yılını Hıristiyanlığın gizem dolu bir konu olmadığı ve diğer dinlerden gelen eleştiriler karşısında savunulabileceği savı üzerinde çalışarak geçiren Grotius ile oldukça benzer bir çizgi tutturdular. Grotius'a göre, dünyayı yaratan ve onunla ilgilenen "en azından bir Tanrı"ya duyulan inanç, kendini koruma ilkesi kadar evrensel bir insanlık durumuydu ve sırf bu nedenden ötürü de sorgulanamazdı; bu, Grotius'un Hobbes'unkiyle ruhen çok benzeşen "doğal dini"nin de temelini oluşturuyordu. Ne var ki, bu doğal veya ilkel din, daha sağlam tarihsel kayıtlara sahip olması ve müminler-

den iman etmelerini beklediği –ya da istemesi gereken– tartışma götürebilecek daha az inanca sahip olmasıyla diğer rakip dinlere göre avantajlı bir konumda olan Hıristiyanlıkla desteklenmeliydi. Grotius, bu bağlamda, Hıristiyanlığı özellikle Yahudiliğin karmaşık ritüel talimatları ve İslamiyetin askeri dogmalarıyla karşılaştırdı. "Grotiusçu Din" (bu ifadeyi karşıtlarından biri kullanmıştı), İç Savaş'ın eşiğinde, Anglikan çevrelerde oldukça gözde bir hale geldi ve, böylelikle, göreciliğe bir çözüm olarak sunulan minimalist bir etik hedefine minimalist bir Hıristiyanlık hedefi de eklenmiş oldu.

Tahmin edilebileceği üzere, Hobbes'un ilk dönem çalışmalarındaki en belirgin konu işte bu İngiliz usulü inancılıktı. Hobbes, *Yasanın Öğeleri*'nde, ***bilgi*** ve ***fikir***, yani, kesin olan ve olmayan inançlar arasındaki ayrımı açık bir biçimde belirlemişti; imanı, "diğer insanlara güven duyulmasıyla itiraf edilen" (I.6.7) bir fikir olarak tanımladı. Herkes gibi Hobbes için de asıl kritik olan, başta Kutsal Kitap'ta gösterildiği şekliyle, inancın Hıristiyan dini hükmündeki konumuydu; ve Kutsal Kitap'ın hakiki olduğuna iman etmeyi de vahyin değiştirilmeden aktarılışına duyulan güven bağlamında açıklamıştı:

> Kutsal Kitap'ta yazanların Tanrı'nın sözü olarak kabul edilmesi, bir kanıttan değil [örn., doğal nedenin kanıtı] ama imandan gelir; ve iman da (...) diğer insanlara duyduğumuz güvene bağlıdır: Açık ki, en çok güven duyulanlar da, Yüce Tanrı'nın mucizelerine bizzat şahit olmuş kutsal insanların, Tanrı'nın kilisesindeki günümüz temsilcileridirler... (I.11.9)

Elbette, bu konumu birçok soruyu da beraberinde getiriyordu ki Hobbes tümüne de bir yanıt vermeye çalıştı. İlki şuydu: Hobbes'un genel metafiziği Hıristiyanlığın en azından bazı geleneksel dogmalarını reddetmemiş miydi? Cismani olmayan nesnelerin var olma olasılığının inkârı, örneğin İncil'de sık sık bahsi geçen "ruhlar" konusuyla nasıl bağdaşabiliyordu? Hobbes burada bir yandan Tanrı'dan bir "ruh" olarak bahsetmemizin, onu maddi bir düzlemde düşünme yetimizin olmayışının bir sonucu olduğunu belirtiyor ve beri yandan da "Kutsal Kitap ruhları kabul etmesine ediyor ancak hiçbir yerinde cismani olmadıkları söylenmiyor" (I.11.5) diyordu: İncil'de geçen tüm olaylara materyalist bir açıklama getirilebilirdi ve Hobbes'a göre de böylesi bir açıklama getirmek Hıristiyanlığın esaslarını inkâr etmek anlamına gelmezdi.

İkincisi ise, o halde, Hıristiyanlığın esaslarının neler olduğu sorusuydu. Eğer Kutsal Kitap'ı bire bir alıyorsak neye inanmış oluyorduk? Hobbes'un buna verdiği yanıtı yaşamı boyunca hiç değişmedi; Hıristiyan inancının özü düşünüldüğünde, tek "Mesihin, yani Peygamberin İsa olduğuna" (III.6.6) inanmamız gerekiyordu. Hobbes'a göre, bunun anlamı Kurtarıcının İsa olduğuydu – yani, İsa'nın var olmuş olması, onun varlığına inananların sonsuz yaşama kavuşmasını sağlayacaktı. Hobbes ilk çalışmalarında sonsuz yaşamla materyalist bir metafiziğin nasıl bağdaştığını açıklamadıysa da, *Leviathan*'da (birazdan göreceğimiz üzere) bu ikisinin bir şekilde bağdaştıklarını göstermeye çalıştı. Hobbes'un Hıristiyanlığın esaslarına dair görüşleri Grotius'unkilerle bir hayli benzerlik gösterir: İşte, minimalizm yolunda bir kez daha Hollandalının izinden gidiyordu.

Üçüncü olarak ve bazı bakımlardan en önemli soru, Kutsal Kitap'ın yorumlanışında otoritenin kim olacağıydı? Kutsal kaynakların tarihsel açıdan güvenilir olduklarına genel olarak inanıyor olabiliriz, ne var ki, böylesine karmaşık bir belgeyi kavramak pek de kolay olmayacağından, hangi okumayı tercih edeceğimizi belirleyecek güvenilir bir kaynağa gereksinim duyarız. Bu kaynak kendi yargılarımız da olabilirdi, ancak Hobbes buna her zaman karşı çıkmıştı – en nihayetinde, doğa durumuna musallat olan ve onu kirleten keyfi fikir üretimini yeniden tesis etmek anlamına geliyordu bu. Bununla birlikte, Kutsal Kitap'ın yorumlanışı, hem *Yasanın Öğeleri* hem de *De Cive*'de (tahmin edilebileceği gibi) *egemene* değil, *Kiliseye* bırakılmıştı:

> Kutsal Kitap'ın Tanrı sözü olduğuna inancımızın kaynağı, kiliseye duyduğumuz güven ve itimattır; aynı Kutsal metinlere getirdikleri yorumlar karşısında herhangi bir şüphe veya ihtilaf doğduğunda, bu asli unsur dayanak alınır; yani, İsa'nın gerçekten var olduğu, akıl veya kalple, yani kendi fikriyle sorgulanmaz, buna inanmak herkes için daha sağlıklıdır. (I.11.10)

Son sorun ise Kilise ile Devlet arasındaki ilişkiye dairdi. Bu bağlamda, Hobbes ilk metinlerinde iki şey ileri sürdü. İlkine göre, doğal akıl ya da felsefenin alanına giren konularda, sözcüklerin anlamlarının ve kamusal inancın içeriğinin belirlenişinde egemenin mutlak bir gücü olmalıydı (bir önceki bölümde gösterilen nedenlerden ötürü). İkincisi, Hıristiyan inancı söz konusu olduğunda, egemenin beyanları uyruklarını yine bağlıyor olsa dahi, Hıristi-

yan bir egemen kutsal metinleri "uygun bir şekilde atanmış din adamları aracılığıyla" (*De Cive* XVII.28) bizzat yorumlamakla *yükümlüydü.* Çünkü İsa, kurtuluşa ulaşmak için zaruri olan öğretilerin yorumlanışında, "mahşer gününe dek *Havarilerine*, yani, Havarilerin izinden giden ayinle takdis edilmiş *Havariler* ile *Rahipler*"e (a.g.e.) bizzat bir "yanılmazlık" vaadinde bulunmuştu.

Hobbes, böylelikle, kuramında bu konu hakkında bir bütünlük sağlamayı, kamusal öğretinin düzenlenmesinde Kiliseye hayati bir rol verilmesine müsaade ederek –gerçi bir nevi tavsiye de denebilirdi buna– başarmış oldu. Aslına bakılırsa, Hobbes'un din üzerine düşünceleri, 1642'den önce, materyalizmindeki tek bir zorlu ve süreğen istisna dışında, geleneksel Anglikancılığa son derece yakın bir çizgideydi. İngiliz Grotiusçular gibi, onun arzusu da minimalist bir Hıristiyanlıktı; tıpkı Chillingworth gibi, imanı, tarihsel kayıtlara duyulan bir güven meselesi olarak görüyordu; tüm Anglikanlar gibi, öğretisel konularda egemenin üstünlüğüne olan inançla egemenin uyruklarına hangi dogmaları dayatacağının belirlenmesinde kilisenin alacağı özel role bağlılığı birleştirmişti. O bakımdan, Hobbes'un 1630'larda çoğu dostunun sofu din adamlarından oluşması ve, biraz da bu nedenden ötürü, ne *Yasanın Öğeleri*'ne ne de *De Cive*'ye aşırı bir düşmanlık göstermiş olmaları hiç şaşırtıcı değil.

Ne var ki, I. Bölüm'de de gördüğümüz üzere, *Leviathan* ortaya çıktığında ve Hobbes'un bir ateist olduğuna dair ciddi bir ihtimal belirdiğinde tüm bunlar değişti – son yıllarında resmen hayatını karartan bir suçlama oldu bu. Yine, I. Bölüm'de gördüğümüz üzere, bu kaymanın nedenlerinden biri de Hobbes'un bağımsızlığın zaferiyle so-

nuçlanacağına inandığı Presbiteryenlik karşıtı mücadeleye duyduğu büyük heyecandı; ne var ki, bana göre, bir diğer neden de Hobbes'un genel felsefi konumunun elle tutulur sonuçları olduğunu görmeye başlamasıydı.

Değişim, Hobbes'un Kutsal Kitap'ın yorumlanışına dair eski yaklaşımını terk etmesiyle başladı; bu her ne kadar yordamsal bir adım olsa da, gene de, din üzerine kuramında dramatik bir değişiklik yaratmaya yetmişti. Felsefeyle iman arasındaki kökensel ayrım, Tanrı'nın bir ilk neden olarak kabul edildiği felsefi anlayışla birlikte, hiç değiştirilmeden *Leviathan*'daki yerini aldı. Hobbes artık Kutsal Kitap'ın yalnızca sivil bir egemen tarafından yorumlanabileceğini ve *kilise*nin hiçbir özel yanı olmadığını uzun ve detaylı bir biçimde açıklamaya çalışıyordu. *De Cive*'de (böl. 42, s. 571-5) fazlasıyla üzerinde durduğu, İsa'nın ilk havarilerinden başlayarak kuşaktan kuşağa takdis ayiniyle aktarılan halefiyet, incelikle hazırlanmış derin araştırmalara dayanılarak artık önemsiz kabul edilmiş ve bir kenara atılmıştı (bu anlamda, Grotius'un henüz yayımlanmış teolojik çalışmalarının bazılarından yararlandığını da belirtmek gerek; tabii Hobbes yine kendine özgü bir biçimde bu gerçeği hep yadsımıştı). O nedenle, kilisenin nasıl bir form alacağı ve din adamlarının hangi öğretileri belleteceklerini, artık yalnızca ve bütünüyle egemenin *fiat*'ına (Lat. buyruğu, iradesi, ç.n.) bağlı olacaktı; egemeni belirli bir Kutsal Kitap yorumunu resmi olarak açıklamaya zorlayabilecek hiçbir otorite yoktu. Egemenin olağan haklarından biri olan sözcüklerin anlamlarına hükmetme hakkı, daha da genişletilerek, Tanrı'ya ait tüm sözlerin anlamlarını da kapsayacak bir hale getirilmişti.

Bu konum, elbette, birçok açıdan ilkinden daha akılcı ve anlamlıydı, zira artık egemenin kontrolünde olan etki alanında dinsel inançlarla diğer tartışmalı inançlar aynı hizaya getirilmişlerdi. Ne var ki, bunun iki önemli sonucu olmuştu ve her ikisi de Hobbes'un eski dostları için rahatsız ediciydi. İlki, kilise örgütlenmesi, ikincisi ise teolojik dogma meseleleriyle ilgiliydi.

İlkiyle ilgili Hobbes doğal olarak şöyle bir çıkarımda bulunmuştu: Madem ki apostolik bir kilisenin özel bir yanı yoktu, o halde, bir egemenin kendi devletinde birleşik bir kilise oluşturmak gibi bir niyet gütmesinin *hiçbir* gereği de yoktu. Hobbes'un kiliselerin gücü ve etkisine karşı derin öfkesi ve hıncı, kitapta özellikle de din adamlarının çağlar boyu uyguladıkları şeytani entrikalar üzerinden sahte filozoflarla (Aristotelesçiler gibi) kurdukları ittifakın zararlı sonuçlarının acımasız bir ironiyle ifşa edildiği, "Karanlığın Krallığı Üzerine" altbaşlıklı 4. Kısım'da yer alan bir dizi çarpıcı bölümle öne çıkıyordu. Hobbes, Sarpi'nin yayımlanmış bazı eserlerinde yer alan bir hikâyeye bir hayli benzeyen bir Kilise tarihçesi sunuyordu: İnananlardan oluşan özgür cemaatler kandırılarak kendi kararlarını verme haklarını onlara hükmetmek isteyen papazlara devrediyorlardı, ki bu papazlar da psikoposlara ve psikoposlar da hepsine hükmeden Papa'ya bağlıydılar ("çoktan ölmüş olan *Roma İmparatorluğu*'nun mezarı üzerinde tacını kuşanarak oturan *Papalık*, aslında onun *Hayaletinden* başka bir şey değildir"; böl. 47, s. 712). Ne var ki, en azından İngiltere'de, bu yapının parçaları tersine bir sırayla söküldü: Reformasyonla başlayıp bağımsızların zaferi ardından doruğa ulaşarak. Hobbes, bağımsızların bu zaferini, onu *Leviathan*'da okumamış birinin rahatlıkla

Locke ya da bir diğer büyük hoşgörü kuramcısının yazdığını düşünülebileceği bir pasajla kutlamıştı:

> Ve böylece ilk Hıristiyanların, herkes tarafından kendi uygun bulduğu şekilde, Paulus'u, veya Cephas'ı, veya Apollos'u izlemekteki bağımsızlığına geri dönmüş oluyoruz ki: eğer kavgasız olursa ve Mesih'in öğretisini onun vekilinin kişiliğine olan sevgimizle ölçmezsek (havarinin Korintoslularda kınadığı bir hata), belki de en iyisidir. İlk olarak, her zaman, ekenler ve sulayanların değil, ürünü veren Tanrı'nın niyetine göre, her bir insanın içine iman işleyen Kelam'dan başka, insanların vicdanları üzerinde bir iktidar olmaması gerektiği için. İkinci olarak da, her bir küçük kusurda şöyle ve şöyle bir tehlike olduğunu vaaz eden kişilerin, kendi aklına sahip bir insandan, başka bir insanın aklını izlemesini talep etmeleri makul değildir. Böyle bir talep, insanın, kurtuluşunu çarmıhta aramasını istemekten pek de daha iyi değildir...* (Böl. 47, s. 711)

Bir önceki kısmın sonunda da değindiğim gibi, buradaki esas mesele, Hobbes'a göre egemenin belirli dogmaları uyruklarına dayatmak için gerekçelerinin, kiliselerin üyelerini kontrol altına almak için tarih boyunca sahip olduklarından farklı olmasıydı. Egemenin herhangi bir öğreti dayatma hakkı esas olarak olumsuz bir nitelik barındırıyordu ve amacı da her şeyden öte *egemen-olmayanların* böyle bir hak iddiasında bulunmalarını engellemekti.

* *Leviathan*, Thomas Hobbes, çev.: Semih Lin, s. 479 (İstanbul: YKY, Nisan 2001, 3. baskı).

Hobbes, iktidarın kiliseye geçtiği bir durumda neler olabileceğine dair sunduğu örnekte (burada Roma Kilisesi'ni ele almıştı), modern hadiseler arasında belki de en çok tedirginlik yaratmış olanına, Galileo'nun yargılanışına bir göndermede bulunmuştu:

> Deniz seferlerinin gösterdiği ve beşeri bilimlerde bilgi sahibi herkesçe bugün kabul edildiği gibi antipodlar vardır: ve gün geçtikçe anlaşılmaktadır ki yıllar ve günler yeryüzünün hareketleriyle belirlenmektedir. Fakat lehteki ve aleyhteki nedenleri ortaya koymak için, bu düşünceyi yazılarında sadece farzetmiş olan insanlar, bundan dolayı, ruhani iktidar tarafından cezalandırılmıştır. Fakat bunun sebebi nedir?* (böl. 46, s. 703)

Bu felsefi incelemede bulunma özgürlüğü, kiliselerin ayrıldığı ve öğretisel açıdan kadir-i mutlak olan bir egemenin yönetimindeki bir rejim altında, Kilise ile Devlet arasında geleneksel olarak kurulagelmiş bir denge altında olduğundan daha güvende olacaktı.

Fakat, Hobbes'un kuramının teolojik çıkarımları, kilise örgütlenmesi üzerine olanlardan çok daha radikaldi. Daha önce de gördüğümüz üzere, ona göre, dinsel inanç bütünüyle imana dayalı bir meseleydi. Bu iman ise, Hıristiyanlığın tarihsel kaydının her koşulda geçerli olduğuna inanmakla ilgili olduğu müddetçe, makul bir dinsel bağlılık geleneği olarak görülebilirdi. Fakat, iman sivil egemenin söylediklerine inanma meselesine dönüşürse, pek çok

* *Leviathan*, Thomas Hobbes, çev.: Semih Lin, s. 473-74 (İstanbul: YKY, Nisan 2001, 3. baskı).

dinsel anlayışa göre, bunu ileri süren Hobbes da aslında dinsiz biriydi. Hobbes'u ateist olmakla suçlayanların takıldıkları nokta tam da buydu; 1669'da içlerinden birinin dediği gibi: "Kutsal Kitap'ın Sivil İktidarın uygun gördüğü dışında bir Otoritesi olmadığı sorgusuz sualsiz kabul edilirse eğer, çok geçmeden ilahi anlamda da hiçbir Otoritesi kalmayacaktır." Hobbes'u etkisi altına alan bu değişimi en iyi şu şekilde açıklayabiliriz: Ona göre, Hıristiyanlık dahil tüm dinler artık sivil birer din haline gelmişlerdi; bununla birlikte, ilk dönem çalışmalarında Hıristiyan Kilisesi sivil dine bir alternatif olarak sunulurken, *Leviathan*'da karşımıza çıkan savlarıyla bu alternatifi de paramparça etmişti.

Çağdaşları bu konuda özellikle oldukça hassastılar, zira, gördüğümüz üzere, halihazırda önlerinde bir toplumun dininin bütünüyle sivil siyasetin bir meselesi olması gerektiğini söylemiş biri olan Machiavelli örneği duruyordu. Machiavelli, Hıristiyanlığın siyasal bir açıdan bakıldığında pek de yeterli bir din olmadığını ileri sürmüş ve bunun yerine antik çağlara ait dinlerin daha uygun olabileceğini ima ederek bir önceki kuşağı dehşet içinde bırakmış biriydi. Hobbes da şimdi bu dini dogmaların rahat ve korkusuzca ele alınışına felsefi bir meşruiyet getiriyordu. Öte yandan, 1650'ler ve 1660'larda Hobbes'u bu açıdan okumaktan hoşnut olan pek çok kişi de vardı; bunlara iyi bir örnek olan ve Hobbes'un Oxford'daki sadık takipçisi Henry Stubbe, siyasal bir temelden bakmak kaydıyla, Batılı ülkeler için İslamın Hıristiyanlıktan daha iyi bir tercih olup olamayacağını ciddi ciddi sorgulamış biriydi.

Ne var ki, Hobbes, Machiavelli veya Stubbe gibi ve (sözgelimi) Sarpi'nin aksine, sivil bir toplumda *hiçbir* din

olmamasının daha arzu edilebilir bir şey olduğunu da söylemiyordu. Latince *Leviathan*'ın ek bölümünde (ki eleştirmenlerinin itirazlarını gözeterek tasarladığını bizzat belirtmişti), sözleşmeler ve siyasal ittifakların gerçekleştirilebilmesi için yemin etme (yani kişinin Tanrı'sına söz vermesi) yönteminden yararlanıldığından, sivil bir hayatın mümkün olabilmesi için bir çeşit dinin gerekli olduğunu söylemişti (ek böl. II, s. 352). Ne var ki, önemli olmakla birlikte, yemin, sözleşmelerde şart koşulan maddelere hiçbir şey katmıyor ve daha ziyade kâğıt üzerinde bir ifade olarak kendini gösteriyordu; dolayısıyla, bu iddianın ne derece doğru olduğu tartışmalıdır. Hobbes'un mütemadiyen ileri sürdüğü üzere, uyruklarının "doğal" Tanrı'ya ibadet edilebilmesi amacıyla, rasyonel bir egemen *bir çeşit* din örgütleyecekti; ancak hakkında hiçbir şeyin hakiki anlamıyla doğrulanamayacağı bu doğal Tanrı, kişilik dışı bir yaratıcı olduğundan, çağdaş okurlar nezdinde ateizme en yakın duruştu. Hobbes'un din üzerine görüşleri nihayetinde en çok Rousseau, Jakobenler ya da 19. yüzyılın başlarındaki sosyalistlerle benzerlik gösteriyordu.

Gelgelelim, Hobbes'un konumu hiç şüphesiz ironik bir yön de barındırıyordu. Genel kuramı uyarınca, egemenin dayattığı dışında, belirli bir dini inanca bağlı değildi (ya da egemeninin taraftar kazanmak için izin verdiği inançlar arasından istediğini tercih etme özgürlüğünü savunuyordu). Ancak, Hobbes, 17. yüzyıl İngilteresinde egemenin dayattığı sivil dinin yalnızca Kutsal Kitap'ı esas kabul eden bir Hıristiyanlık oluşunu bahane etmişti. O nedenle, kendi entelektüel konumunun tutarlı olduğunu gösterebilmek için, Hobbes, genel kuramıyla Kutsal Kitap arasında bir

uyuşum olduğunu kanıtlamaya girişti. Bunu, görece yüzeysel olmakla birlikte, daha önce de yapmaya çalışmıştı; fakat, *Leviathan*'da, hakiki inananı sonsuz bir hayatın, imansızı ise sonsuz bir cehennem azabının beklediğini bildiren Hıristiyan inancının kendi metafiziğinde yarattığı sorunlarla ilk kez ciddi bir biçimde boğuşuyordu.

Leviathan'ın 38. Bölüm'ünde yer alan iddiasının temelinde, Hıristiyanlığın cismani olmayan bir varoluşun mümkün olduğunu ima etmediği fikri yatar. Eğer Adem günah işlememiş olsaydı, o zaman, insanlar dünya üzerinde sonsuza dek yaşayabilirlerdi; insan ırkını ölümlülükle tanıştıran, işlediği günahtı (Hobbes, her nasılsa, bu sürece dair herhangi bir çözümlemede bulunmamıştır), fakat İsa'nın ölümü insanlık adına bu günahın borcunu ödemişti (Hobbes, yine, burada da nasıl bir süreç olduğuna dair bir fikir beyan etmemişti). Günün birinde İsa ölüleri canlandırmak için yeniden yeryüzüne dönecek ve onları maddi varlıklarına yeniden kavuşturacaktı; bunun ardından, imanı bütün olanları sonsuz yaşamla ödüllendirecek ve günahkârları da ikinci ve fakat son bir ölümle cezalandıracaktı. İnsanların "ruhları" için bağımsız bir yaşam olamazdı: Sonsuz yaşam için bir beden ve bir mekân olması gerekirdi. Aslında, bu, bütünüyle Hıristiyanlığa aykırı bir yaklaşım da değildi: Bazı erken dönem Hıristiyanlar buna çok benzer bir şeye inanıyorlardı ve Hobbes'un zamanında da, ruhun bir beden dışında "yaşamasının" imkânsız olduğunu savunan ve "ölümlülük" olarak bilinen heretik düşünce, radikal Protestanlar arasından da çok sayıda taraftar toplamıştı (muhtemelen John Milton da onlardan biriydi).

Ancak, Hobbes'un eski dostları *Leviathan*'daki teolojiyi küçümsemeyle karşılamışlardı ve onlara hak vermemek de elde değildi. Materyalist bir apokaliptik görünün sergilendiği Bölüm 38 Hıristiyanlıkla aşağı yukarı uyuşur bir nitelikteyse de, bu sonucun Hobbes'un genel felsefesine aitmiş gibi düşünülmesinin önüne geçebilecek nasıl bir fiziksel süreç tarafından üretilebileceği açıklanmadan bırakılmıştı. Daha önce de gördüğümüz gibi, Hobbes materyalist bir Hıristiyanlık üretmek kabilinden bir siyasal yükümlülüğü olduğuna inanıyordu; ne var ki, bu girişiminin mizacına bakıldığında, yaklaşımındaki (ve belki de *herhangi bir* göreci veya kuşkucu yaklaşımındaki) temel ikilem açık ve seçik bir biçimde görülebiliyordu.

Bu ikilemi şu şekilde ifade edebiliriz: Hobbes'un en belirgin post-kuşkucu kuramı, Montaigne ve takipçilerinin kuşkucu kuramları gibi, kişinin, ülkesinin yasa ve göreneklerine itaatkâr bir biçimde uyması gerektiği vargısına ait bir konuydu. Hobbes da, aslında, kişinin yasa ve görenekleri özümsemesi ve bunlara *gerçekten* inanması veya en azından bunları *düşünsel* bakımdan güvenilir kabul etmesi gerektiğini söyleyerek bir anlamda Montaigne'in ötesine geçmişti. Ne var ki, yasa ve görenekler öğretileri de kapsayabilirdi ki bunlar da özünde bir kişiyi göreci yapmış olan ilkelerle uyuşamazlardı: Peki, bu durumda ne yapılabilirdi? Hobbes bu ikilemi asla ortadan kaldıramadı ve bu çözümsüzlük son derece paradoksal bir olguyla kendini gösterdi: Devlet iktidarına mutlak teslimiyeti savunmuş bu büyük kuramcı son yıllarını bir heretik ve ateist olarak damgalanma korkusuyla geçirirken, aynı Devlete karşı silahlanmış olanlar geri kalan ömürlerini tasasız bir biçimde geçirmişlerdi.

III. Bölüm

HOBBES'UN YORUMLANIŞI

Modern bir doğa yasası kuramcısı olarak Hobbes

Eğer Hobbes'un ayarında bir filozofsanız, hiç kuşkusuz, daha sonra inşa edilecek felsefelerin tümünde bir payınız olmuş demektir. Ardılı olan hiç kimse onu büsbütün görmezden gelemezdi ve böyle yapıyor gibi göründükleri zamanlardaki (örneğin, John Locke için böyle bir iddia vardır) bu sessizliklerinde bile derin anlamlar gizliydi. Hal böyleyken, daha sonraki filozoflar için Hobbes'un önemi dalgalı bir seyir izledi ve eserleri ölümüyle günümüz arasında geçen 300 yıl boyunca asla aynı titizlik ve ilgiyle okunmadı. Kitabın bu bölümünde, Hobbes'un ölümünden itibaren yapılmış daha önemli yorumları inceleyeceğim, ancak modern felsefeye olan etkilerinin tam bir tarihçesini sunma girişiminde bulunmayacağım, zira buna kalkışmak demek, en nihayetinde, tüm bir modern felsefe tarihini gözden geçirmek anlamına gelecektir.

Hobbes'un ciddi ve onu desteklemiş olan ilk kuşak okurları için onun tarihsel konumu gayet açıktı. 17. yüzyılın sonları ve 18. yüzyılın başlarında modern felsefe tarihi adına çok sayıda girişimde bulunulmuştu; ki antik çağlardan bu yana bu tarz eserler ilk kez veriliyordu. Bunların ortaya çıkması, çağdaşlarının entelektüel âlemde antikiteden arta kalan kategorilerle –"Aristotelesçilik" gibi kategoriler– ifade edilemeyecek ölçülerde yeni ve özel bir şeylerin gerçekleştiğinin bilincinde olduklarının da bir işaretiydi. Modern bir ahlak felsefesi tarihine dair ilk taslak, aslında, Hobbes'un zamanında ortaya çıkmıştı: Alman Samuel Pufendorf, 1672'de yazdığı *Doğanın ve Ulusların Yasaları* (*Law of Nature and Nations*) kitabında, tartışmaya açık etik düşüncelerini, bunların kaynağı olduğuna inandığı olguların anahatlarını ortaya koyarak savunmuştu. Hazırladığı bu taslak daha sonra ağırlıklı olarak Alman ve Fransız yazarlar tarafından, pek çok ders kitabında yer alacak ölçüde klasikleşen bir anlatı formunu alana ve Avrupa'da neredeyse herkesin sorgusuz sualsiz kabul edeceği bir hale gelene dek, takip eden elli yıl boyunca özenli bir çabayla detaylandırıldı.

Bu tarihçeye göre, modern ahlak felsefesi Hugo Grotius ile başlıyordu; oldukça uzun bir zaman süren Aristotelesçilik kışının ardından, yazarlardan birinin de deyişiyle "buzları kıran ilk kişi" o olmuştu. Ve yalnızca Aristoteles değil, antikite ve Ortaçağ'a ait kuramcıların hepsinde ciddi kusurlar saptanmıştı. Pufendorf, Aristoteles'in *Etik*'i için şöyle demişti: "İnsan eylemlerinin temel ilkeleri konu edinilmiş, ancak bazı Yunan *polis* uyruklarının ödevleri dışında hemen hiçbir şey içermeyen bir görünüm arz

ediyor." Cicero gibi başka filozoflar için de bir anlamda benzer bir yerelcilik suçlaması yapılabilirdi. Karneades gibi Antikçağ kuşkucuları ve Montaigne gibi modern döneme ait olanlar da bu kusurlardan fazlasıyla dem vurmuşlardı. Gelgelelim, bu kusurlara bütünüyle kuşkucu bir biçimde meydan okuma ve bunları dogmatik olmayan bir biçimde çözme arayışına girme becerisini başarıyla gösteren ilk ahlak felsefecisi Grotius olmuştu.

Pufendorf, Grotius'la başladığı tarihçesine iki İngilizle devam etti. Bunlardan ilki, Yahudilerde doğa yasaları kuramları üzerine oldukça kapsamlı ve girift bir eser hazırlayan John Selden, ikincisi ise Hobbes'tu. Bu tarihsel anlatılarının bütününe bakıldığında, Hobbes'un dikkatli ve dengeli bir biçimde ele alındığı görülüyor. Örneğin, Pufendorf, Hobbes'un teolojisi ve kimi etik yaklaşımlarına karşı eleştirel bir tutum sergilemişti; fakat, öte yandan, Hobbes'un ortaya koyduğu modern ahlak felsefesinin temel ilkelerinin birçoğu için "Hobbes'un çalışmalarında olmasalar asla kimsenin aklına gelmezlerdi" gözleminde de bulunmuştu (Pufendorf bir Hobbesçu olarak damgalanmasını da bu tarz ifadelerine borçluydu). Pufendorf'un etkisiyle devam eden diğer tarihçelerin yazarları, Hobbes'a daha ziyade şu olgusal açılardan yaklaşmayı tercih ettiler: "Kendi kendini korumacılık ve kişisel çıkarcılığı Sivil Toplumun asli Nedenleri" olarak görmesi ve "Yalnızca Egemenin İradesinin hükmü geçerlidir, yalnızca neyin Adil neyin Adil Olmadığı konularında değil, ama Din için de geçerlidir bu; ve kişinin vicdanını, *Leviathan*'ının Otoritesi ya da daha doğrusu İsteğinden önce başka hiçbir ilahi Vahiy bağlayamaz (...) ta ki bir Yasa Gücüyle izin verilene

kadar" görüşü. (Bu alıntılar, İsviçreli bir Protestan olan Jean Barbeyrac tarafından 18. yüzyılın başlarında hazırlanan bir tarihçeye aittir.) Sonuç itibariyle, Hobbes'un bir ateist olma ihtimali olduğuna ya da en azından hakiki bir Hıristiyan değil de kesinlikle bir deist olduğuna dair genel kabul gören bir kanı hâkimdi.

Tüm bunlara karşın, Hobbes, Grotius'la başlayan ve bizzat Pufendorf ile devam edip John Locke ile sonlanan (bütün açıklığıyla) bir dizi yazarın ortasında gayet sağlam bir konuma oturtulmuştu. Bu isimlerin hepsinin de bir anlamda müşterek bir girişim başlattıkları düşünülüyordu. İleride daha açık bir biçimde anlayacağımız üzere, bu erken 17. yüzyıl ahlak felsefesi anlatımı, bu kitabın başlarında ortaya konan anlatımla da benzeşmekte. Hobbes'u, Grotius'un ileri sürdüğü etik düşüncelere sağlam ve güçlü bir kuramsal altyapı sağlamaya çalışan ve bu süreçte onları dönüştüren (en azından belli bir yere kadar) biri olarak görmek pek çok bakımdan mümkün *olabilir*; Pufendorf ve Locke'un da benzer bir görev üstlendiklerini düşünmek de gayet *akla yatkın*. Dahası, 17. yüzyılın sonları ve 18. yüzyılın başlarında Hobbes'un diniyle ilgili görüş de bunu gerektiriyor. Ne var ki, az önce de gördüğümüz gibi, bu bir hayli dikkatli yaklaşılması gereken belirsiz bir konu olsa dahi, kimse onun sıradan bir deist olduğunu da düşünmüyordu; hatta bir ateist olduğuna dair gizliden gizliye yayılan şöhreti, 18. yüzyıl Fransasında alenen ateizm yanlısı olan ve onun adını taşıyan broşürler dağıtılmasına kadar varmıştı. Gelgelelim, bu şekilde anılması, onun modern filozofların panteonundaki yerini hiçbir biçimde değiştiremedi: Dini esaslara aykırılık tüm yazarlar arasında nere-

deyse bir normdu ve 18. yüzyılda yazılmış modern ahlak felsefesi tarihçelerinde saygıyla selamlanan bir özellikti.

Öte yandan, bu tarihçilere göre, Hobbes tek bir şeyi tartışmıyordu, o da egemenin sınırsız gücüydü. Gerçi, hiçbir kısıtlaması olmayan bir otoriteye karşı olanlar "modern doğal yasa" üzerine bir şeyler söylemiş diğer isimleri bir şekilde anlayabilirlerdi –elbette en çok Locke'u, Grotius ile Pufendorf'u da bir dereceye kadar– ancak bu konuda Hobbes'a anlayış göstermeleri imkânsızdı. Bunu 18. yüzyılda bazı İngilizlerin Hobbes'a vermiş olduğu farklı yanıtlarda da görmek mümkün. 18. yüzyıl İngiliz siyasetine yön veren Whig Partisi kendini 17. yüzyıl radikal mutlak monarşi karşıtlığı geleneğinin vârisi olarak görüyordu; bazı Whigler de Hobbes hayranıydılar. Öte yandan, Tory Partili rakipleri Anglikan tutuculuğuna bağlıydılar ve dolayısıyla Hobbes'a karşı düşmanca bir yaklaşımları vardı. Hobbes'u hiç çekinmeden coşkuyla okuyan tek grup ise başta genç Kral III. George'un yandaşları olan ve bir şekilde "partiler üstü" olabilmenin yolları peşinde koşanlardan oluşuyordu. Bunlardan biri de Hobbes'un ahlak ve siyaset üzerine İngilizce yazılmış eserlerini dosyalar halinde ve gayet şık bir biçimde ilk kez bir araya getirip (1750) yazarını karalamalara karşı savunan bir giriş yazısıyla birlikte sunan John Campbell'di (daha sonraları adı III. George'un gözde taraftarı Bute kontunun baş propagandacısı olarak anılacaktı).

Ne var ki, bu tip isimlerin desteği nispeten zayıf kalıyordu; Hobbes'un tutumuna dair görüşleri asıl yansıtanlar, ki dinsel aykırılıklarını sonuna dek paylaşanlar için de geçerliydi bu, David Hume'un İngiltere Tarihi (*History of*

England) kitabındaki yorumlar olmuştu (Hume, Bute'u yerinden eden yönetim olarak bilinen "Rockingham Whigleri" taraftarıydı):

> Günümüzde Hobbes artık hemen hemen yok hükmünde... Hobbes'un siyaset anlayışı ancak tiranlığı yüceltmek için kullanılabilir ve etik anlayışı da bir tek ahlaksızlığı teşvik edebilir. Her ne kadar bir din düşmanı da olsa, kuşkuculuğun hakiki ruhundan hiçbir nasip almamıştır; ve fakat başta kendisininki olmak üzere sanki insan aklı bu konularda kesin bir yargıya varabilirmişçesine kendinden son derece emin ve dogmatik biri olmuştur.

Öte yandan, bu eleştirinin ardında salt bir Whig önyargısı olduğu da düşünülmemelidir. 18. yüzyılın sonlarında modern felsefe panteonu tamamen yerle bir edilmişti ve bu enkazın üzerine bambaşka bir yapı inşa edilmişti; Hume da bu yıkımı başlatanlardan biriydi. Çağdaşı ve dostu (kısa süreliğine) Jean-Jacques Rousseau bunun devamını getirdi ve enkazı temizleme görevi de Immanuel Kant'a düştü. Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*'sinde (1739-40), ondan önce gelen tüm doğal yasa yorumcularını, kuşkucunun sorularını, belirli inanç ve uygulamaların evrensel varlığına –başta kendini savunma eğilimi ve kendini savunmanın ahlaki açıdan meşru olduğuna dair inanç olmak üzere– işaret ederek yanıtlamaya çalışmak gibi bir yanılgı içine düşmüş olmakla eleştiriyordu. Hume'un da altını çizdiği gibi, bu tarz *kanıtların* hiçbiri kişinin kendi ahlaki tutumlarını oluşturmasıyla bağlantılı olamazdı: Herkesin belli bir biçimde düşünüp davrandığı gerçeğini öne sürüp



Resim 11. *Akademi* ya da *Amatörler Toplantısı*, Le Nain, şimdi Paris'teki Louvre Müzesi'nde.

benim de aynısını yapmam *gerektiği* sonucuna varılamazdı. Dolayısıyla, insan psikolojisi ve kültürüne ait olgular öne sürülerek oluşturulan modern doğal yasa kuramlarının tümü, olgularla etik düşünce arasındaki bağıntıyı inkâr eden yeni bir tür kuşkucu eleştiri karşısında bizzat savunmasız kalmıştı. Yalnızca Hobbes da değil, ayrıca Grotius, Pufendorf ve Locke da bu durumdan nasiplerini almışlardı. Bu kadar açık olmamakla birlikte, benzer bir görüş de Rousseau'nun *Toplum Sözleşmesi* (1762) kitabında ileri sürülmüştü; dediğine göre, "doğa durumunda" yaşayan insanlar ahlaki haklara sahiplermiş ya da ahlaki ödevle-

ri varmış gibi düşünülemezlerdi: Ahlak, siyasal topluluklardaki insanların icat ettiği bir şeydi ve yaptırım gücü de ancak düzgün bir biçimde yapılanmış demokratik cumhuriyetlerde yaşayan toplumlar üzerinde etkili olabilirdi. O bakımdan, doğal etik ifadesi başlı başına kavramsal bir çelişki yaratıyordu.

Kant, 18. yüzyıl doğalcılığını tüm yönleriyle eleştirirken, hem Hume'dan hem de Rousseau'dan yararlandı; fakat modern felsefe tarihini onlardan çok daha belirgin bir biçimde reddetti. Onun gözünde Grotius ve Pufendorf, herhangi bir entelektüel rolü olmayan "zavallı tesellicilerdi"; felsefe tarihi, antikçağdan başlayıp onun zamanına dek, daha sonra "ampiristler" ve "rasyoneller" olarak adlandırılacak iki grup arasındaki mücadeleyi anlatan tek bir hikâye oluşuyordu – ampiristler savlarını duyusal algıya, rasyoneller ise deneyimden bağımsız gelişen zihinsel kavramlara dayandırırlar. Kant'ın kendi felsefesinin amacı ise bu tartışmayı yeni bir bağlam içine oturtabilmek ve özellikle ahlaki yargılarla olgular arasında kesin bir ayrım olduğunun altını çizmekti. Kant'a göre, 17. yüzyıl yazarlarının hepsi de antropoloji veya psikolojiyle etiği hiçbir gerekçe göstermeden karıştırmışlar, dolayısıyla bu ayrımı iyiden iyiye göremez olmuşlardı. Ahlaki yargılarımızın, insan psikolojisinin karakteri de dahil olmak üzere, dünyanın maddi karakterine dair inançlarımız tarafından kirlenmeden ve saf bir biçimde oluşması gerekiyordu.

Kantçılığın yükselişe geçmesinin (Kant hızla tüm bir Kıta felsefesi için model haline gelmişti) sonucu, ahlak felsefesinin eski tarihçesinin çok geçmeden unutulması, Grotius ile Pufendorf'un görmezden gelinmesi ve Hobbes

ile diğer doğal yasa yazarları arasındaki benzerliğin yok sayılması oldu. Post-Kantçı tarihçelerde (şaşırtıcı olmakla birlikte Hegel'in *Felsefe Tarihi Üzerine Dersler*'i de dahil) Hobbes'tan, en tanınmış üyesi Locke olan İngiliz bir "ampirist" ekole katkısı görece ufak biri olarak bahsedilmişti. Şunu da eklemek gerekir ki, Hobbes'tan Pufendorf ve Barbeyrac'ın kuşağı kadar etkilenmemiş olmalarının bir nedeni de Kant ve takipçilerinin Hıristiyan dinine yaklaşımlarındaki ciddiyetti (18. yüzyıl entelektüellerinin kayıtsızlığına tezat olarak).

Öte yandan, Kant'ın etkisi İngiltere'de çok daha az hissedilmişti; gene de, modern felsefenin eski kahramanları burada da sert bir biçimde eleştiriliyordu. Bu kez bayrağı alanlar, Grotius ve Pufendorf'u aslında Kant'a benzer bir biçimde tenkit etmiş olan Jeremy Bentham'ın önderliğindeki Faydacılar olmuştu. Bentham, Hobbes'tan çok az söz ederken, felsefe kahramanı olarak kendine Hume ve Rousseau'yu seçmişti; ne var ki, başta Bentham'ın takipçisi James Mill olmak üzere, daha sonraki Faydacılar Hobbes'un felsefesinin kimi kısımlarının kendi felsefelerini öngörebildiğinin farkına varabildiler. Faydacıların ileri sürdüğü sava göre, insanların belirli durumlardan aldıkları "haz" veya "fayda"da görülen ölçü farklılıkları giderilebilirdi ve kamu politikası da (şu meşhur ifadeyle) "çoğunluğun mutluluğu"nun güvenceye alınması doğrultusunda geliştirilmeliydi. Bu ise kaçınılmaz bir gereklilik de doğuruyordu: Bazılarının çıkarı ya da mutluluğu daha geniş faydalar sağlayabilmek için feda edilebilirdi ve hal böyle olunca da bu insanların toplumun geri kalanına tabi olmaları için siyasal bir yöntemle ikna edilmeleri gerekecekti.

İşte, uyruklarının iradelerini Faydacı bir norma doğru yönlendirebilecek mutlak kudrete sahip ve tarafsız bir egemen ihtiyacını doğuran da böylesi bir anlayış olmuştu ki Faydacıların Hobbes'u artık takdirle okumaya başlamalarının da nedeni tam olarak buydu: Hobbes'un *ahlak* kuramı ise onlarınkinden çok farklıydı, çünkü Hobbes'ta bir kişinin menfaatini çok daha geniş bir kolektif çıkara tabi kılmasına, farklı insanlarınkilerle uyuşturabileceğine işaret eden hiçbir ifade yoktu. Daha önce de gördüğümüz gibi, Hobbes bir nevi liberaldi – yani, kamu politikasının uyrukların tamamı için belli düzeyde bir refah sağlaması gerektiğine inanıyordu (onun durumunda da bunun karşılığı uyrukların bekasından fazlası değildi) ve bu bir kez güvence altına alındıktan sonra, artık uyruklara çeşitli politikalar dayatma girişiminde bulunulmaması gerekiyordu – gerçi, yine gördüğümüz üzere, çoğunluğun bekası söz konusu olduğunda insanların yaşamlarına ileri düzeyde müdahalelerde bulunulması da mümkündü. Dahası, salt daha fazla insana yaşam şansı verilebilsin diye ahlaki açıdan hiç kimse bu asgari seviyenin altına düşmeye zorlanmamalıydı (yani, ölmeye); ne var ki, Faydacılığın özünde de böylesi bir ahlaki zorunluluk olasılığı vardı. Böylelikle, Hobbes'un Faydacı hayranları, Devletin toplumsal bir hedefi garanti altına alma hakkıyla ilgili açıklamalarını ödünç aldılar almasına, ancak bir yandan da bu toplumsal hedeflerin ne olması gerektiğine dair kendi düşüncelerini eklemeyi ihmal etmediler.

Hobbes üzerine yapılan ilk ciddi incelemelere kapı açan bu Faydacı ilgi oldu. Hobbes'un eserlerinin bugün de standart olarak kabul gören edisyonları, bir parlamento

üyesi ve dönemin önde gelen Faydacı siyasetçileri George Grote ile James ve John Stuart Mill'in takipçisi olan William Molesworth tarafından 1839 ve 1845 yıllarında hazırlanmıştı. Britanya hükümetinin Maynooth'taki İrlanda Roma Katolik Üniversitesi'ne bağışta bulunma kararına Molesworth'ün de arka çıkması –Britanya kamusal yaşamında Anglikan hâkimiyetinin kalıntılarına karşı verilen mücadelede de hatırı sayılır bir mesele olmuştu bu– ve daha sonra, 1845'te, Southwark'da seçimler için adaylığını koyduğunda Tory Partili karşıtlarının onu "Hobbes'a hayır!" diye karşılamış olması, Hobbes'un düşüncelerinin hakiki geçerliliğini de ortaya koymuş bir olguydu. Grote ve J. S. Mill, aynı zamanda, Hobbes'un modern ve akademik düzeydeki ilk yaşamöyküsünü hazırlayan George Croom Robertson'un akıl hocalarıydı; *Hobbes* (1886) başlıklı bu çalışması ise hâlâ okunmaya değer.

Britanya devleti *ancien régime* siyasetinin izlerini ortadan kaldırmaya çalışadursun, bu konuda hâlâ bir muhalefet de yok değildi (Molesworth'un Southwark'da başına gelenden de anlaşılacağı gibi); gene de, bu zorluklar kıtadaki modern devletlerin yaşadığı sorunların yanında hiçbir şey değildi. Bu sorunlar bağlamında Hobbes'un düşüncelerinin hâlâ geçerli olduğuna dair oluşan farkındalık, Hobbes'a olan ilgiyi başta Almanya'da olmak üzere yeniden ve ciddi bir biçimde canlandırmış ve Ferdinand Tönnies'in hazırladığı ve bugüne dek hâlâ en güvenilir ve ayrıntılı Hobbes incelemesi olarak kabul gören bir çalışmanın da ortaya çıkmasını sağlamıştı. Bismarck'ın 1870'te Almanya'yı birleştirmesinin hemen ardından gelen yıllarda, Alman sosyalistlerinin birçoğu, bu yeni Devleti, pren-

sipte, sosyalizm davasının ilerletilmesinde kullanılabilecek bir araç olarak görmüşlerdi; öte yandan, sosyalist ütopyalarına karşı devletin yürüttüğü saldırılar karşısında son derece tedbirli olan önceki sosyalistler (örneğin, İngiltere'de Robert Owen) daha çok anarşist bir tutum alırlarken, bu Alman sosyalistler, kapitalist sömürünün tüm güçlerini paramparça etmek için, tıpkı Bismarck'ın aristokrasiyi ve kiliseye verilen ayrıcalıkları yok etmek için yaptığı gibi, devleti kullanabileceklerini düşünüyorlardı.

Tönnies, bu şekilde düşünenlerden olan Ferdinand Lasalle'ın bir takipçisiydi ve devleti bu şekilde kullanmaya yönelik kuramsal bir savunu sağlamak için Hobbes'tan yararlanılabileceğini görmüştü: Kapitalist teşebbüsler ve bunların rekabetçiliklerinin toplumsal barış ve bireysel özgürlük adına yarattığı tehlike, en az geçmiş dönemlerdeki dinsel çatışmalar kadar büyüktü. Tönnies 1877'den itibaren Hobbes üzerinde çalışmaya başladı; İngiltere'de çok sayıda metin keşfetti (aralarında en öne çıkanı *Yasanın Öğeleri*'nin özgün elyazmalarıydı) ve bu uğraşının sonuçlarını bir dizi makale ve 1896'da yayımlanan bir kitap olarak sundu. Diğer Almanlar gibi o da yavaş yavaş sosyalizmin önünü açmada devletin bir rolü olabileceği fikrine olan inancını yitirmeye başlamıştı ve, bunun yerine, Hobbes'un bir kahramandan ziyade karşımıza bu kez kötü karakter olarak çıktığı bir modern devlet eleştirisine yöneldi – rasyonel ve akdi ilişkilerin olduğu bir dünyaya adım atmış fakat kendiliğinden topluluklardan oluşan bir dünyaya varmıştı. Sosyalizm şimdi toplulukları anımsamalı ve devletten uzak durmalıydı. Almanca'da *Gesellschaft* (cemaat) –sözleşme dünyası– ve *Gemeinschaft* (cemiyet) –topluluk dünyası–

yaklaşımlarını icat etmiş olan Hobbes'un modernitenin bir dehası olduğu düşüncesi Tönnies'ten beri her yere kalıcı bir biçimde yayılmıştı – gerçi, Tönnies, Grotius'un da bu rolü üstlenebilecek niteliklere hakkıyla sahip olduğunu kabul ediyordu. Dolayısıyla, onun Hobbes'a yaklaşımı, bir asırdan fazla bir zaman önceki ilk okurlarınınkine ruhen çok daha yakındı.

Tönnies bizzat Hobbes'un ahlak ve siyaset üzerine düşünceleriyle ilgilenmiş olsa da, Hobbes'un metinleri üzerine yaptığı incelemeler onun bilim felsefesinin büyük kapsam ve gücünü de gözler önüne sermişti. Bu konunun peşine düşüp Hobbes ve bilim felsefesinin belli başlı diğer modern öncüleri arasındaki ilişkiyi dikkatle çözümleyen ise 1928'de *Thomas Hobbes'un Doğaya Teknik Yaklaşımı* başlıklı bir çalışma yayımlayan (Tönnies kitabın taslağını okuyup onaylamıştı) Frithiof Brandt adında bir Danimarkalı oldu. Tönnies'in çalışmaları Hobbes'un siyasal düşünceleri üzerine yapılan modern incelemelerin nasıl temeli olarak kaldıysa, Brandt'ın kitabı da Hobbes'un bilim felsefesi üzerine gelecekte yapılacak tüm çalışmaların altyapısına dönüştü. Öte yandan, yeniden bu düzeyde bir Hobbes araştırması yapılması için –Hobbes'un çağdaşlarının ve çalışmalarını sürdürdüğü tarihsel koşulların yakın bir soruşturması– bizim zamanımıza dek beklenmesi gerekecekti. Bu bağlamda, bir önceki kuşağı meşgul etmiş detaylı ve akademik bir tarihsel incelemenin benzerine duyulan ve yaklaşık 1930'dan 1965'e dek süren genel bir ilgisizlik oldukça dikkat çekicidir ve bu bağlamda Hobbes'un diğer büyük siyaset kuramcılarınınkine benzer bir akıbete uğradığı da söylenebilir.

Öte yandan, bu, 1930-65 dönemi yazarlarının tarihsel konulara hiçbir ilgi göstermedikleri anlamına da gelmiyor: Hobbes'un ve detaylı bir biçimde tanımlanmış düşünsel geleneklerle olan ilişkisinin anlaşılması için yapılanlar devam etti ve mevcut yorumlama literatürünün büyük bir kısmını oluşturdu. Aslında, modernitenin ortaya çıkmasında Hobbes'un özel bir rolü olduğu iddiası ve modern düşünceyle ilgili bunun bize neler söyleyebileceği, daha yakın dönemde süren tartışmaların hep merkezi olagelmiştir – elbette, onun "modern" düşüncenin karakteristik bir temsilcisi olduğu konusunda 20. yüzyıl Hobbes yorumcularının hepsi hemfikir değildi.

Böyle düşünenlerin en çarpıcı örnekleri birbirlerinden çok farklı iki isim olmuştu. İlki, Hobbes'a dair düşüncelerini ilk önce *Hobbes'un Siyaset Felsefesi* (1934) başlıklı bir kitapta ve daha sonra *Doğal Hak ve Tarih* (1953) kitabında bir araya getirdiği bir dizi ders notuyla ortaya koyan Alman (daha sonra Amerikan vatandaşlığına geçti) Leo Strauss'tu. Diğeri ise 1945'te "Hobbes'un Burjuva İnsanı" (Orijinal başlığı "Günümüzde Hobbes"tu) başlıklı bir makale, 1962'de *Sahiplenici Bireyciliğin Siyasal Kuramı* adında bir kitap ve 1968'de de *Leviathan*'ın artık standart hale gelmiş olan edisyonunu yayımlayan Kanadalı C. B. Macpherson oldu. İlk olarak Strauss üzerinde duracağım.

Strauss'un Avrupa'nın entelektüel tarihiyle ilgili tasavvuru biraz karmaşıktı ve anlaşılması güçtü; en yalın ifadeyle, antik dönemin kuşkucu metinleri ve Montaigne gibi Rönesans yazarlarında görülen türden bir ahlaki görecilik-

le "doğal hak" inancı arasında her daim kökensel bir çatışma olduğunu düşünüyordu. Doğal hak inancını da en ikna edici biçimde açımlayanlar, Strauss'a göre, yüzeysel inanç ve görenek çeşitliliklerinin ötesinde tek bir altyapı arayan bir felsefi düşünseme süreci vasıtasıyla görecilikle savaşabileceklerine inanan post-Sokratesçi Antikçağ filozoflarıydı. Strauss ise bu birleştirici altyapının ne olabileceğini yanlızca ima etmekle yetinmiş ve gerekçe olarak da bunun ne olduğunu bir tek "bilge" olanların görebileceğini belirtmişti; ne var ki, toplumda "bilge" olanların rolüyle ilgili biraz kızgınlık yaratan bu yönü nedeniyle, bu savı, okurları tarafından destek gördüğü gibi epey de eleştiri almıştı.

Strauss'un iddiasına göre, antik dönemin doğa bilimleri, insanların ahlaki ödevlerini meşru kılan doğal amaçlarına getirdiği açıklamayla, görecilik karşıtlarının işine yaramıştı. Ancak, 17. yüzyılda bilimin beklendik ve kaçınılmaz çöküşü, felsefenin en üst düzey formu olan bilimsel soruşturmayı etikten koparmış ve dizginler yeniden göreciliğin eline geçmişti. Dolayısıyla, Hobbes'un felsefesi, modern doğa bilimlerinin çıkarımlarını ilk kez bütünüyle kabul etmesiyle, ilk modern ahlak felsefesi sayılabilirdi. Onun felsefesi, antik dönem göreciliğini, insanların doğal haklarının yapmak *istedikleri şeyi* ifade ettiğini ve doğal yasanın –bir ödev meselesi olmaktan ziyade– haklardan türediğini öngören bir doğal haklar kuramı formunda yeniden şekillendirmişti.

Ne var ki, Strauss'a göre, Hobbes görecilik karşıtlarından "tek fakat çok önemli bir düşünce" de almıştı; o da siyasal bir felsefenin gerekli olması ve "en iyi rejim" diye bir şeyin mümkün olduğu düşüncesiydi: Herkesin bir şekilde istediğini elde etmeye çalışacağı gibi bir ifade onu tatmin

etmeye yetmemişti; bu davranış biçiminin "düzgün" bir toplumsal düzenle de uyumlu olabileceğini göstermek istiyordu. Bu uyumu kendi Leviathan Devleti vasıtasıyla sağladı; tıpkı Adam Smith'in daha sonra piyasanın gizli eli vasıtasıyla yaptığı gibi. Ancak, bu Devlet, egemenin iradesinin herkesin iradesi olduğu bir "temel kurgu" üzerine inşa edilmişti; o bakımdan, göreciliğe de doğru düzgün bir yanıt sağlayamazdı.

Strauss, Hobbes'u tarihsel ve ahlaki açıdan oldukça tartışmalı bir zemin üzerinden yorumlamıştı, ancak bu yorumda ikna edici bir yön de yok değildi. Kanımca ve özellikle, Strauss, Hobbes'un, doğanın kanunlarını haklarımızı akılcı bir biçimde uygulayışımızın genel ilkeleri olarak görerek, doğal yasaları doğal haklara bağladığını anlamıştı. Ek olarak, göreci veya kuşkucu meydan okuma hikâyesindeki ana fikirle Hobbes'un bu meydan okumayla ilişkisinin muğlaklığına dair hissiyatı da gayet yerinde olmuştur – bir taraftan buna bir yanıt ararken, öbür taraftan da bunun temel kavrayışlarını kendi kuramına dahil etmek istiyordu. Strauss'un iddiasının zayıf noktası, Antikçağ yazarlarını, Hobbes için yaptığı gibi dayanaklı bir biçimde okumak yerine, oldukça hayalci bir şekilde ele almasıydı; modern araştırmacılar bu okumadaki iki farklı tutumun iç içeliği nedeniyle epey zorlanmıştır.

Strauss, Hobbes'un modernitenin baş şeytanı olduğu iddialarının aşırı temsilcilerinden biri olsa da, benzer iddialarda bulunan başkaları da vardı. Bunlardan en ilginci ise, daha önce de belirttiğim gibi, C. B. Macpherson olmuştu. Macpherson, Hobbes'un siyasal düşüncesinin en ayırt edici özelliğini, bir anlamda bir "burjuva" sözcülüğü

rolünün belirlediğini ileri sürmüştü. Hobbes'un felsefesindeki bazı yönlerle rekabetçi ticari kapitalizme karşı tutumu arasındaki eşleşim sıklıkla değinilen bir unsur olagelmişti: Tönnies de Hobbes'un tarihsel rolünü ele alırken böyle bir imada bulunmuştu ve Strauss da (Max Weber'in Kalvinizm ile kapitalizmin yükselişi arasındaki bağlantıyla ilgili iyi bilinen savının aksine) kapitalist tutumlara ilk kez bir ses verenin Kalvinciler değil, Hobbes olduğu sonucunu çıkarmıştı. Açık olarak söylemek gerekirse, bu konum aslında gayet akla yatkın (tabii, Hobbes'u Grotius ve Locke ile birlikte daha geniş bir Avrupa geleneğine dahil edersek): O bakımdan, örneğin, bu yazarlar üyelerini tahakküm altına alabilecek veya korkutarak yıldırabilecek devlet içindeki ortaklıkları bozmakla *ilgileniyorlardı*; öte yandan, devletin kendi ekonomik faaliyetine engel veya köstek olması ihtimali nedeniyle, kapitalistler de aynı şekilde bu ortaklıkların ortadan kaldırılmasıyla *ilgileniyorlardı*. Hobbes'un loncalarla ilgili yarattığı polemik, belirli birlikler veya profesyonel zümrelere karşı olan genel bir polemiğin parçasıydı; ancak, bu polemik, geleceğin rekabetçi imalatçılarının birçoğunun dillendirdiği şikâyetleri yankılıyordu.

Macpherson'un yaklaşımındaki asıl aksaklık (benzer bir savı Locke'a da uygulamaya kalktığında daha da belirgin bir hal almıştı), burjuva karşıtı tutumların da modernitenin bir parçası olabileceğini gören Tönnies gibi daha geniş ve esnek bir tarihsel anlayış benimsemek yerine, "modern" insanın *esas olarak* burjuva olduğunu düşünmesiydi. Daha önce de gördüğümüz gibi, Tönnies bir noktada Hobbes'un sosyalist bir okumaya tabi tutulmasını önermişti ve bu tür okumalar 19. yüzyılda Locke için yapılmıştı. Buradan el-

bette bu okumaların doğru olacağı sonucunu çıkaramayız; bu, aslında, bize şunu gösteriyor: Hobbes ya da Locke'u birer sosyalistlermiş gibi okumak ne kadar akla yatkınsa (ya da aykırıysa), onları birer kapitalist gibi okumak da ancak o kadar akla yatkın olurdu. Hem kapitalistler hem de onların tenkitçileri başından itibaren modernitenin birer parçası olmuşlardır ve Hobbes'unki gibi genel bir felsefe her ikisine de hitap edebilir ve etmiştir de. Keith Thomas, 1965 tarihli, "Hobbes'un Siyasal Düşüncesinin Toplumsal Kökenleri" başlıklı makalesinde, Hobbes'un, toplumun en yoksul kesiminin bekasını egemenin güvence altına alması şartını koşmasının ve bu doğrultuda gerekirse refah durumu daha iyi olanların mülkiyetlerine el koyabileceğini söylemesinin, mülkiyetin dokunulmazlığı gibi en çok savunulan "burjuva" tutumunun tam aksi olduğunu sağlam bir şekilde gösterebilmişti.

Bir toplumsal bilimci olarak Hobbes

Strauss ve Macpherson, Hobbes'un özgül modernitesini kendilerine özgü farklı biçimlerde vurgulamaya çalışmış olsalar da, 20. yüzyılın ileriki dönemlerinde pek çok yazar bu iddiaya kuşkuyla yaklaşmışlardı. Kabaca ifade edersek, Hobbes üzerine iki farklı düşünsel gelenek daha mevcut; eğer Kant'ın neyin felsefe olduğu neyin olmadığı anlayışıyla Avrupa'da yarattığı değişime geri dönersek, her ikisini de daha iyi anlayabiliriz. Strauss ve Macpherson felsefe tarihine yaklaşımlarında bir bakıma Kantçı öncesi bir yerdeyken, Hobbes'u moderniteden uzaklaştıranlar çok daha

post-Kantçıydılar. (Kant'ın 17. yüzyıl düşüncesinin özgül karakterini bizzat reddettiği düşünüldüğünde, bu da beklenmedik bir şey değildi.)

Bu iki geleneğin ilkinin iddiasına göre, Hobbes'un kuramı bir *ihtiyatlılık* ya da ahlaka dair hiçbir açık çıkarım ortaya koymayan, bütünüyle psikolojik bir güdüleme kuramıydı ve bu kuram da insan davranışının Hobbes'tan epey bir zaman önce bilimsel soruşturmalarla belirlenmiş ilkelere uygulanmasından başka bir şey değildi. Bu görüşe göre, Hobbes'un felsefesiyle modern etik düşünceler arasındaki ilişki, sözgelimi, Freudyen psikolojininkine benzerdir; insanların nasıl davrandıklarına ve belki de nasıl davranmaları gerektiğine dair "bilimsel" bir açıklama sağlar ki bir ahlakçı, eskinin "değer yargılarını" incelerken bunları hesaba katmak zorundadır. Ancak, bizatihi etik düşüncelerin yerini de almaz ya da temelinde böyle bir niyet de barındırmaz; ne var ki, bu yazarlara göre, Hobbes, hiçbir değer yargısının mümkün olamayacağını düşünmüş olabilirdi. İkinci geleneğe göre ise Hobbes bir ahlakçıydı; dahası, Kantçı denebilecek bir ahlakçıydı: Yani, insan psikolojisiyle ilgili olgusal varsayımlardan bağımsız olan ahlaki yargılara inanıyordu.

Kitabın bu noktasına dek anlaşılmış olacağı gibi, ben bu her iki geleneğin de daha temelden hatalı olduklarını düşünüyorum. Gene de, bu gelenekten gelen yazarlar Hobbes'a dair bir dizi ilginç ve önemli yorumda bulunmuşlardır ki bunların kesinlikle ciddiye alınmaları lazım. Önce ilk gelenekten başlayacağım.

Bu gelenek, esas olarak, Richard Peters'ın 1956 tarihli *Hobbes* başlıklı kitabıyla başladı ve daha sonra özellikle

J. W. N. Watkins'in *Hobbes'un İdealar Sistemi* (1965) ile devam etti. Birincisi, Hobbes'un siyaset kuramıyla genel bilim felsefesi arasında çok yakın bir ilişki vardı. İkincisi, uyguladığı bilimsel metot Galileo'nunkiyle aynıydı ki bu da sağlam yapılandırılmış bir bilimsel soruşturma olduğu anlamına geliyordu (özellikle Padova Üniversitesi'nde çok revaçtaydı); bu da "analiz-sentez metodu" olarak bilinir. Ve üçüncüsü, bu, modern anlamıyla bir ahlak ya da siyaset bilimi ortaya çıkarmak için tasarlanmış ampirik bir soruşturma metoduydu – insanın toplumsal davranışlarını açıklamak için kullanılabilecek bir şey olabilirdi bu.

Artık ilk iki ifadeye karşı çıkacak pek fazla kişi yok (post-Kantçı geleneklerin ikincisine mensup olanlar dışında). Strauss'un, Hobbes üzerine yazdığı ilk kitabında, Hobbes'un bilimsel metinleriyle siyaset kuramı arasındaki bağı ortadan kaldırmak için akademik bir çabaya girdiği her ne kadar bir gerçek olsa da, daha sonra *Doğal Hak ve Tarih*'te ortaya koyduğu genel savı düşünüldüğünde, bu bağı neden daha en başında kırmaya çalıştığını anlamak güç. Az önce de gördüğümüz gibi, bu kitabın en önemli özelliği modern bilimin doğuşunu yorumluyor olması. Öte yandan, Peters ve ardıllarının bu bağa dair yaptıkları açıklama, genel olarak, yaklaşık 1630'da yazılmış ve dolayısıyla Hobbes'un siyaset yazılarından eski olduğunu varsaydıkları "Kısa Risale"ye dayandırılmış olduğundan, daha en başından hatalıydı: Daha önce de gördüğümüz gibi, "Risale"nin Hobbes'a ait olduğunu düşünmemiz için hiçbir gerekçe yok. Onların bu açıklamalarını "Risale"ye dayandırmış olmaları Hobbes'un bilim felsefesine dair yorumlarını da çarpıtmıştı; en nihayetinde, bu eserin amacı

kuşkucuları yanıtlamak değildi ve Hobbes'un tartışmaya açık olmayan eserlerinde bulunandan çok daha ham bir materyalizm sunuyordu.

İkinci nokta ise (J. W. N. Watkins'in özellikle vurguladığı) 19. yüzyıl sonlarının önde gelen neo-Kantçısı Alman Ernst Cassirer'in çalışmalarından yola çıkılarak oluşturulmuştu. Cassirer, 1906 tarihli bir kitabında, 16. yüzyılın son skolastik filozoflarının Padova'da geliştirdikleri bilimsel bir metottan bahseder: Nesnelerin "analiz" yöntemiyle bileşenlerine ayrılması; bu parçaların daha basitleştirilmiş bir formdayken sergiledikleri davranışlara bakılması ve daha sonra parçaların "sentez" yoluyla birleştirilerek yeniden bir bütün haline getirilmesi (buradaki fikir, kabaca, sözgelimi bir saatin nasıl çalıştığını anlamak için tüm parçalarını söküp sonra yeniden bir araya getirmektir). Cassirer de bunun Galileo'nun deneysel metodu olduğunu ileri sürmüştü. Peters ve Watkins de, Cassirer'in dediklerinden yola çıkarak, bu metodun aynı zamanda Hobbes'a da ait olduğunu iddia ettiler. Bu iddialarını da, Hobbes'un bir veya iki pasajında, görüngülerin "analizle" onları oluşturan parçalara ayrılarak veya temel ilkelerden yola çıkarak "sentezlenebileceklerinden" bahsetmesine dayandırıyorlardı. Bu pasajlardan belki de en dikkat çekeni, Hobbes'un "devletin yetkileri ve uyrukların ödevleri"ni soruşturmayı bir saatin mekanizmasını incelemek için onu parçalarına ayırmakla karşılaştırdığı *De Cive*'nin önsözüdür.

Bu metodun Hobbes'a ait olduğu görüşü iki bakımdan eleştirilebilir. İlki, modern araştırmacıların gözünde, Galileo'nun kendi metodu için henüz acemilik döneminde skolastik geleneğe olan bu borcu Cassirer'in sandığı ka-

dar fazla olmayabilirdi; ikincisi, Hobbes'un fiziksel olayları açıklama işine yaklaşımında kullandığı en etkili ve önemli yol olmadığı da açıktı. Defalarca gördüğümüz gibi, Hobbes, herhangi bir görüngüyü doğuran fiziksel nedenlere dair tahmin veya hipotezin ötesine geçebilecek bir bilgiye ulaşmanın mümkün olmadığına inanıyordu; bir nesneyi veya olayı zihinsel olarak parçalarına ayırmak, bu tür bir hipotezin vücut bulmasına ya da denenmesine yardımcı olabilse de, en nihayetinde, bu nesne veya olayları ortaya çıkaran ilksel neden üzerine düşünerek ulaşabileceklerimizden daha kapsamlı bir bilgi veremezlerdi.

Bu yazarlar tarafından ortaya atılmış iddiaların en önemlisi ise sonuncusu olmuştu: Hobbes'un girişimlerinin öyle veya böyle "değer yargılarından bağımsız" olduğu. Örneğin, Watkins, Hobbes'un "reçeteleri"nden –yani, doğa kanunlarına göre oluşturulmuş kurallardan– bahsederken şöyle yazmıştı: "Benim tezime göre, reçetelerini oluştururken olgusal öncüllerden yola çıkan Hobbes bunu yaparken hiçbir mantık hatasına düşmemiştir: Çünkü bunlar *ahlaki* reçeteler değillerdi – bunlar, son derece ikna edici olmakla birlikte, bir nevi "doktor önerileriydiler" (*Hobbes'un İdealar Sistemi*, 1973). Watkins, ayrıca, Hobbes'un doğa kanunlarını bu doğrultuda çözümlemek için Kantçı kategorileri de kullanmıştı.

1969'da, David Gauthier, Hobbes'un kuramını kısmen "oyun kuramı" üzerinden çözümlediği *Leviathan'ın Mantığı* (1969) kitabıyla, bu çizgideki savların yönünü değiştiren bir girişimde bulundu. Ekonomistler ve matematikçiler, II. Dünya Savaşı'ndan itibaren, çeşitli "oyunlar"ın –iki veya daha fazla oyuncunun en iyi sonuca ulaşabilmek için diğer

oyuncuların hamlelerine çeşitli taktiklerle yanıt verdikleri durumlar– formel analizlerini yapmakla ilgilenmeye başladılar. Bu tür bazı durumların paradoksal bir yönü vardır (formel olmayan tartışmalarda çoktandır bilinen) ve bu paradoksun artık bir standart haline gelmiş en ünlü örneği de "Tutsak İkilemi"dir. Burada, polis tarafından tutuklanan iki zanlı ayrı hücrelere konur. Daha sonra, eğer her ikisi de suçlarını itiraf ederse, kendilerine kısa bir süre yatıp çıkacakları söylenir; eğer hiçbiri itiraf etmezse, serbest bırakılmak zorunda kalacaklardır. Ancak, eğer yalnızca biri itiraf eder ve diğerini suçlarsa, itiraf eden ödüllendirilecek ve diğeri de çok uzun bir süre hapis yatacaktır. Buradaki sorun ise, her ikisi de *her ne* yaparsa yapsın, itiraf edenin daha avantajlı taraf olmasıdır: Sonuçta, birinin itiraf ettiği durumda, diğerinin de itiraf etmesi ve her ikisinin de kısa bir süre yatıp çıkması, diğerinin susup uzun süre yatmasından daha iyi olacaktır; birinin susmayı tercih ettiği bir durumda da diğerinin itiraf edip ödülü kapması, her iksinin de susup yalnızca salıverilmesinden iyidir. Dolayısıyla, tutsaklar eğer rasyonel davranacaklarsa, her ikisinin de itiraf etmesi gerekir – ancak bu da her ikisinin de sustuğu bir durumdan daha kazançlı olmayacaktır.

Gauthier, Hobbes'un doğa durumunun bir çeşit Tutsak İkilemi olarak düşünülebileceğini öneren ilk kişiydi. Doğa durumundaki insanlarda gönüllü işbirliği diye bir şey olamazdı, çünkü herhangi bir sözleşmeden kaçmak ve bir anlaşmaya bağlı kalmaktansa tek taraflı bir avantaj elde etmek her zaman daha iyi olacaktı. Bir anlaşmaya riayet etmeleri için onları güdüleyebilecek tek şey, bir şekilde işbirliği yapmaya *ikna edilmeleri*ydi. Kendileri ve başkala-

rıyla ilgili bu olguyu gören doğa durumundaki insanlar, Gauthier'in iddiasına göre, sözleşmelere bağlı kalınmasını mecbur kılması için kendileri adına hareket edecek ve doğal haklarını uygulayacak bir egemen güç tesis etmişlerdi. Bir egemen belirleme anlaşması diğer anlaşmalardan farklıdır: Eğer sözleşmeye herkes uyacaksa, bundan kaçmak cezalandırılmamı gerektireceği için, bu durum da benim çıkarıma olmayacaktır; böylelikle, doğa durumunun bir karakteristiği olan Tutsak İkilemi de artık ortadan kalkmış olacaktır. (Burada, tutsaklar üzerinden bir kıyaslama yapabiliriz: Eğer ihanet etmeleri durumunda onları cezalandıracak bir Mafya patronları olsaydı, işte o zaman her ikisi de susardı.) Öte yandan, yakalanmayacağımızdan eminsek, egemenin yasalarına uymamak ya da bunları çiğnemek her daim bizim çıkarımıza olacaktır; Gauthier için işin bu kısmı sıkıntı yaratıyordu; özellikle ve daha önce de gördüğümüz gibi, Hobbes *Leviathan*'da bunu yapmanın doğru olduğuna ancak bir "ahmak" inanabilir demişti.

Bu hat üzerinden ilerleyen savlarda sorun çıkmasının bir nedeni de Hobbes'un insan davranışını açıklamakla aslında pek ilgilenmemiş olmasıydı. Daha önce de gördüğümüz gibi, Hobbes, insanların doğa kanunlarına oldukça aykırı davranışlarda bulunabildiğinin farkındaydı; dolayısıyla, bu kanunlar bize kesin bir açıklama sunamazlardı. Öte yandan, yasaları bize nasıl "fayda maksimizasyonu" (modern deyişle) sağlayacağımızı söyleyen reçeteler olarak gören "değer yargılarından bağımsız" yolu da seçemezdik. Bu reçeteler bize kendimizi koruma hakkımızı nasıl uygulayacağımız dışında başka bir yordam sunmuyorlardı; ve kendini korumanın önemi de salt herkesin hayatta kal-

mak istemesinden değil, bunun olup olabilecek en tartışmasız, en kesin *hakkımız* olmasındandı – gerçi, durumun bu şekilde olması da insan psikolojisine dayalı bir olgudan doğmaktadır. Dolayısıyla, eğer ki Hobbes bir şekilde "olgular" ile "değerleri" karıştırmış olmakla suçlanacaksa, varsın öyle olsun: Daha önce de gördüğümüz üzere, Hobbes gibi yazarlarda kısmen bir eleştiri olarak sunulan tam da bu ayrımdı. Ne var ki, bu ayrımı yapmak, post-Kantçı yorumcuların sandığı kadar açık veya basit değildi; ve Hobbes'un felsefesini yeniden inşa ederken onun bu ayrımın ayırdında olduğu önkabulüyle hareket etmek, felsefi ve hiç kuşkusuz tarihsel bakımdan tam bir izansızlık olacaktır.

Bu anlatılanlardaki temel noktayı yakalayabilmek için yapmamız gereken tek şey, II. Bölüm'de bahsettiğim doğa durumu açıklamasıyla Gauthier'inki arasındaki farka dikkat etmektir. Benim açıklamama göre, Hobbes'ta doğa durumunda yaşanan sorunların kaynağını *haklar alanı* oluşturuyordu: Kendini koruma hakkını herkesin uygulamaya çalışmasının sonucu savaş durumudur. Buna koşut olarak, bu hakların uygulanmasını eşgüdümlemesi için bir egemen sağlandığında, artık herkes yasalara uymak zorundadır; bunun tek bir istisnası vardır, o da sözleşmeye bağlı kalındığı takdirde kişinin yaşamsal bütünlüğünün tartışmasız bir biçimde tehlikeye gireceğini düşünmesidir (darağacına giden bir tutuklunun durumunda olduğu gibi). İnsanlar yasalara uymak da istemeyebilirler ve bazı durumlarda bunun onlara sağlayacağı fayda daha fazla olabilir (örneğin, bir hırsız için yasaları çiğnemek, onlara uymaktan daha iyi olabilir); ancak, Hobbes'u asıl ilgilendiren mevzu bu değil-

di; ya da onun zamanında insanlar siyaset kuramı geliştirirken henüz bu bağlamda düşünmüyorlardı.

Gauthier'e göre, doğa durumunda her bir sakin bir fayda hesabı yapar ve en iyi ve ikinci en iyi diye giderek bunlar arasından bir eylem planı seçerdi. Gauthier için, yakalanmayacağımızdan gerçekten emin olduğumuzda dahi, neden hâlâ egemenin yasalarına uymamız gerektiği bir muammaydı. Bana göre, bu, Hobbes için bir sorun teşkil etmiyordu, çünkü, kendimizi korumak zorunda kalmamışsak eğer, yasaları çiğneme *hakkımız* zaten yoktu. Yasaları çiğnemek bize bir fayda sağlasa dahi, bu *hakkımız olmayan* bir eylem olurdu; en nihayetinde, haklar (Hobbes'a göre) kendini koruma adına yapılan eylemlerle sınırlıydı ve diğer isteklerimize ulaşma gibi haklarımızı kapsamıyorlardı. Hobbes'un hedefi ahlaki olmayan türden insan davranışlarına dair bir bilim sunmak değildi ve modern dönemde bu tarz "bilimler" (Tutsak İkilemi gibi) üzerinden dönen tartışmalarda ortaya çıkan kafa karışıklığı bu incelemenin bir konusu değildir.

Bir ahlakçı olarak Hobbes

Hobbes'un değer yargılarından bağımsız bir bilim insanı değil de bir ahlakçı olduğu fikri, Hobbes'un 20. yüzyılda ele alan diğer geleneklerin ayrılmaz bir parçasıydı; öte yandan, bir ahlakçının nasıl olması gerektiği konusunda bu gelenekte öne sürülen görüş oldukça yanıltıcı oldu. Bu yanılgı, A. E. Taylor'un 1938 tarihli makalesi "Hobbes'un Etik Öğretisi" ile başladı. Makaleye göre, Hobbesçu doğal

yasalar insan psikolojisine dayalı olguları temel almayan ahlaki gereklilikler gösteriyordu ve bu da Hobbes'u bir çeşit Kantçı yapıyordu. Ne var ki, en ünlü ve en tartışmalı beyan, Howard Warrender'in 1957'de yayımlanan *Hobbes'un Siyaset Felsefesi: Yükümlülük Kuramı* başlıklı kitabında yer alır. Warrender'in savı, ilkin, Hobbes'un genel felsefesiyle onun ahlak ya da siyaset kuramı arasındaki bağı inkâr etmeyi gerektiriyordu; bakış açısını bu şekilde daralttıktan sonra, dikkatini Hobbes'un özellikle *Leviathan*'ın 14. Bölüm'ünde yer alan birçok pasajda bir *hak* (bir şeyi yapma ya da sakınma özgürlüğü) ile bir *yasa* ("bu hakları belirleyen ve bunlara bağlı kılan") arasında yaptığı ayrıma vermişti. Ardından, Warrender, Hobbes terminolojisindeki bu inkâr edilemez gerçeğe dayanarak şunu ileri sürdü: Kendini koruma sürekli bir *hak* olarak tanımlandığından, kendini koruma, "barışın sağlanması" bağlamında doğal *yasanın* temeli olamaz, çünkü, eğer kendimizi korumakta ya da *korumamakta* zaten özgürsek, kendimizi korumamız üzerinden de hiçbir yükümlülük ortaya çıkartılamaz.

Warrender daha sonra yükümlülüğe dair Hobbes'ta başka kaynaklar olup olmadığını inceledi ve Hobbes'un doğa kanunlarının Tanrı'nın buyrukları olduğuna dair tek tük ifadelerini buldu. Bu bulgularından yola çıkarak, Hobbes'un ahlaki açıdan Tanrı'nın buyruklarına, sırf o Tanrı olduğu için (üzerimizde maddi bir gücü olduğundan değil) itaat etmekle yükümlü olduğumuzu ve onun buyruklarının her şeyden öte barış için çabalamamızı gerektirdiğini düşündüğü sonucunu çıkardı. Eğer Tanrı'nın talimatları doğrudan yaşamsal bütünlüğümüzü tehdit etmeye

başlarsa, o durumda, onun buyruklarına karşı gelerek kendimizi korumak temelindeki doğal hakkımızı kullanabilirdik; ancak, bu hak, barışı sağlama yükümlülüğümüzün de temelini oluşturmazdı.

Bu ustalıkla işlenmiş iddia 1950'lerde ve 1960'larda müthiş bir eleştiri yağmuruna tutuldu; Warrender'in açıklamalarına göre, aslında, Hobbes 17. yüzyıldaki deistler için derin kuşkularının bir hedefi değil, kutlamaları gereken biri olmalıydı bu durumda. Buna karşın, Warrender'i eleştirenler, haklar ve yasalar arasındaki Hobbesçu ayrım açıklamasına farklı bir alternatif de getiremediler. Gelgelelim, II. Bölüm'de de gördüğümüz gibi, alternatif bir açıklama yok değildi: Kendimizi koruma hakkımız dendiğinde, *kendimizi korumamıza neyin yardımcı olacağına dair kendi yargılarımızı rasyonel bir biçimde kullanma* gibi bir haktan söz edilir ve bu hak da uygulamaktan "vazgeçebileceğimiz" bir şeydir – öyle ki, bir egemen varlığı oluşturduğumuzda, artık birçok durumda kendi yargılarımıza *başvurmayacağımızı* kabul ettiğimiz için, bu hakkı uygulamaktan kısmen de olsa vazgeçmiş sayılırız. Bu da doğa kanunlarının kendimizi korumamızı sağlayacak daimi ve tartışmasız kararlar sunması (deyim yerindeyse) ve haklarımızı rasyonel olarak uygulamayı seçtiğimiz yolu bize açması durumuyla uyuşmakta. Eğer Hobbes'un çalışmalarını okumamızın merkezine farklı insanların yargıları ve dünyayı algılayış biçimlerindeki aykırılıklara olan müthiş ilgisini koyarsak, o zaman, Warrender'in yaşadığı zorluklar da ortadan kalkacaktır.

Bir ahlakçı olarak Hobbes'u açıklamaya çalışan bir diğer benzer ya da çok daha ustalıklı diyebileceğimiz girişim

de, ilk kez *Leviathan*'ın 1945 tarihli baskısının girişinde, daha sonra ise "Thomas Hobbes'un Metinlerinde Ahlaki Yaşam" (1960) başlıklı bir denemede Michael Oakeshott tarafından sunuldu. Oakeshott'un temel savı, Hobbes'ta ahlaki yükümlülüğü *belirleyenin egemenin buyrukları* olduğuydu. İnsanların bir egemen yaratma nedeni, doğal ölümden duydukları korkuya bağlı olarak, doğa kanunları gereği bir nevi bunu yapmakla "yükümlü" olmalarıydı; fakat bu da "ahlaki" bir yükümlülük değildi – yani, bunu yapmak doğal ahlaki haklardan hiçbir şey götürmüyordu. Bu doğal haklar daha en başından ahlaki bir karaktere sahiplerdi: "Her insanın her şeye olan doğal Hakkı istekleri sınırsız olan iradeye içkindir." Ancak, insanların doğuştan gelen herhangi bir ahlaki *yükümlülüğü* de yoktu. Ne var ki, egemen güç bir kez oluşturulduktan sonra, onun iradesi artık tebaası için ahlaki bir yasa haline geliyordu. Oakeshott'un defalarca ifade ettiği gibi, doğanın kanunları bile, egemenin tebaasına bunlara uymasını emrettiği takdirde ahlaki yasalar haline gelebilirdi. Egemenin tebaasının yapması için şart koştukları, insanların en çıplak (ahlaki olmayan) kişisel çıkarları doğrultusunda yapacaklarıyla aynı olmak durumunda da değildi; dolayısıyla, egemenin buyrukları geleneksel ahlaki ilkelerden çok da farklı değildi – ne yapmaları *gerektiği* konusunda halkı ikna etmek için zor kullanmaya dayanıyorlardı.

Bu doğrultuda, Oakeshott'a göre, Hobbes, olgu ve değerleri ayırt edememiş biri değildi; o yalnızca ahlakın kaynağını, yani her bir kişinin iradesi (haklar için) ile sivil bir egemenin iradesini (yasalar için) neyin oluşturduğuna dair fazlasıyla umulmadık bir yaklaşımda bulunmuştu.

Oakeshott, Hobbes'un *Leviathan*'daki "şu Ölümlü Tanrı" ifadesini epey ciddiye almıştı: Çünkü Leviathan'ın iradesi, tıpkı Ortaçağ (ve sonrası) teolojisinin "iradeci" geleneğine mahsus Tanrı iradesinde olduğu gibi, doğru ve yanlışın ne olduğunu belirliyordu ki bunun ötesinde başka bir ölçüte de gerek yoktu. Oakeshott'un bu yorumu Hobbes'u bir anlamda da Rousseau'ya benzetiyordu – çünkü Rousseau, kesin bir dille, ahlaki hakikatin mihenk taşının sivil oluşumun "genel iradesi" olduğunu ve kentler kurulmadan önce, doğa durumunda yaşayan insanların da ne ahlaki bir ödevleri ne de ahlaki hakları olduğunu iddia etmişti. Hatta, Oakeshott, Strauss üzerine bir incelemesinde, Hobbes ile Rousseau arasında bir bağlantı da kurmuştu; ancak *Leviathan* için yazdığı girişte, Hobbes'u iradeci nominalizmin "kuşkucu, geç skolastik gelenek"i ile ilişkilendirdi.

Oakeshott'un yorumlayışındaki sorunun bir kısmı, ilk eleştirmenlerin de gözlemlediği gibi, güvenilir metinsel kanıtlar bulmanın zorluğundan kaynaklansa da, asıl neden, Hobbes'un, hakları, ister bireye ister egemene ait olsun, "sınırsız iradeler"e *dayandırmamış* olmasıydı. II. Bölüm'de de gördüğümüz gibi, Hobbes şu konuda oldukça netti: "Her şeye hakkı olma" durumu, kendini koruma adına gerekli olduğu düşünülen her şeyi yapma hakkından başka bir şey değildi; yapma *iradesi* gösterebileceğimiz pek çok şey (örneğin, sarhoş olmak) doğrudan doğa kanunlarıyla önleniyordu – doğa durumunda bile. Oakeshott doğa kanunlarının kişi üzerinde içsel ve psikolojik bir "engel" oluşturabileceğini belirtmişti; ayrıca, bu kişinin "tercih ettiği biçimde davranmasını öngören doğal Hak böyle bir engelle karşılaşmaz; bir insanın gücünü sınırlayan etmen-

ler akıl ve korku olabilir, ancak sahip olduğu Hak olamaz" diyordu. Ne var ki, Hobbes (*De Cive*'de yer alan açıklayıcı dipnotlarından birinde) şunları kaydetmişti:

> Bazı doğal yasalar vardır ki savaş zamanı bile uygulanmaya devam ederler. Mesela, sarhoşluk veya gaddarlık (asla iyi bir sonuç doğurmayan intikam anlamında) nasıl barış ve huzur getirebilir ya da kime nasıl bir korunma sağlayabilir, hiç anlayamıyorum. Kısacası, doğa durumunda Adil Olanı ve Adil Olmayanı eylemler değil, fikirler ve faillerin vicdanları belirler. Barış ve kişinin kendini koruma adına zorunlu olarak yaptıkları, hakkın kullanımıdır.

Açıkça görülüyor ki, Hobbes'a göre, doğal haklar doğal yasalarla sınırlanabilirdi; ya da, daha doğrusu, istediğimizi yapmak gibi bir doğal hakkımız yoktu. Doğal hakların tüm olası arzu ve eylemleri kapsadığı düşüncesini asıl geliştiren Spinoza olmuştu ve bunu da Hobbes'un kuramını dönüştürdüğünün bilinciyle gerçekleştirmişti.

Günümüzde Hobbes

Günümüzde Hobbes üzerine yapılan inceleme ve bilgiler, yukarıda değindiğimiz tüm modern geleneklerden gelen ve birbirlerinden farklı temsilcileri de içerir. Öte yandan, Hobbes'un tarihsel bakımdan eşsiz yönleri daha fazla dikkate alınmaya ve Hobbes'u haddinden fazla Kantçı bir pencereden okumanın da tehlikeleri artık görülüyor. Hobbes'un tarihsel öneminin yeniden anlaşılması

sürecinin 1960'ların sonlarında Quentin Skinner'in bazı oldukça etkileyici denemeleriyle başladığı söylenebilir. Skinner, bu denemelerinde, diğer başka hususların yanında, Hobbes'un kuramının İngiltere'de 1649'dan sonra kurulan yeni cumhuriyete bağlılığı savunmaya çalışan çok sayıda diğer yazarınkiyle aynı siyasal vurguyu (Hobbesçu olmayanlar) yaptığını söylüyordu. 1650'de yeni rejimi desteklemelerini sağlamak için halka ettirilen "Bağlılık" yemini sonrasında "Bağlılık Kuramcıları" olarak anılmaya başlayan bu yazarlar, devlet aygıtını kendi tasarrufuna geçiren yeni bir yöneticiye de –iktidara hangi yolla gelmiş olursa olsun– tıpkı eskisine olduğu gibi itaat edilmesi gerektiğini savunuyorlardı; ve, aslında, Hobbes da *Leviathan*'ın "Değerlendirme ve Sonuç" kısmında bu kuramcılarla açık bir koşutluk sergiliyordu.

Bu gözlemine dayanarak, Skinner, Hobbes ile o dönemin diğer kuramcıları arasındaki hakiki etkileşimi ve siyasal olaylara gösterdikleri ortak tepkileri daha detaylı bir biçimde incelemenin iyi bir getirisi olabileceğini söylediyse de, bu önerisi ancak yakın bir zamanda uygulamaya konabildi. Gerçekten de elimizde şu anda Hobbes'un yaşamı ve eserlerine dair, Tönnies ve Brandt'ın zamanından beri bilinmeyen bir dolu detaylı araştırma var. Aynı zamanda, Kant'ın tarihle felsefenin görevleri üzerine görüşlerinin etkisine dair genel bir modern kuşkuculuk, Hobbes üzerine yapılan yorumları da etkilemeye başlamıştı. Skinner'in çalışmaları da aslında bu durumun bir göstergesi olarak düşünülebilir; ek olarak, Tom Sorell, yakın bir dönemde kaleme aldığı kitabında, Hobbes'un girişimlerini Kantçılık öncesine uygun düşecek bir *ahlak bilimi* arayışı olarak

ele alır (ne var ki, yüzeysel ve kesinlikle tarihsel olmayan bir biçimde yapar bunu). Kuşkuculuğun Kant'ın "ahlak yasası"ndan çok daha cazip bir hale geldiği bir dünyaya doğru ilerlediğimiz şu günlerde, en önemli ve en tutarlı post-kuşkucu yazarlara ait metinler her zamankinden çok daha büyük bir dikkat ve titizlikle incelenmelidir.

IV. Bölüm

SONUÇ

Hobbes'un itibarı kendi zamanında bile paradoksal bir nitelikteydi. Her tür dogmaya karşı büyük bir öfke beslemesine karşın, ateşli bir polemikçi ve haşin bir dogmacı olarak görülüyordu. Bir yandan Kilisenin, örneğin üniversiteler üzerindeki entelektüel hâkimiyetine karşı hasmani bir tutum sergilerken, beri yandan üniversitelerde resmi ders kitaplarının kendi felsefi eserleri olmasını istiyordu. Hoşgörüyü yüceltiyor fakat entelektüel konular üzerinde mutlak bir egemenin sınırsız bir iktidarı olmasını savunuyordu. Elinizdeki kitapta bu paradoksa dair bir şeyler anlatmaya çalıştım, ancak bunu yapmak için, Hobbes'u, belki de kuşkuculuğa veya liberalizme içkin olan çok daha büyük bir paradoks içine konumlandırdım. Peki, Hobbes'un kuşağı ve hemen ardından gelen kuşağın insanları gibi, biz de mevcut inançların hakikatine olan güvenimizi bir anda yitirmiş olsak ne olurdu? Nasıl bir *yaşamımız* olması gerekiyor? Bu soru Yunan ve Romalı kuşkucular tarafından Antikçağ'da dahi yöneltilmişti ve o günden beri de

kuşkucuların en temel sorusu olmaya devam ediyor. Hem antik dünyanın hem de 16. yüzyıl yazarlarınca bu soruya verilen yanıt, esas olarak, insanın, yurdunun yasa ve göreneklerine uygun olarak yaşaması olmuştu; bu yasaların ve göreneklerin evrensel bir geçerliği yoktur, ancak bu durum üzerimizde pratik bir etkileri olduğunu inkâr edebileceğimiz anlamına gelmez. Dolayısıyla, onların kuşkuculuğu, tam ortasında kaldıkları ideolojik bir fırtına karşısında, son derece muhafazakâr ve ürkek tutumlarının da bir parçası haline geldi.

Daha önce de altını çizdiğim gibi, Hobbes'un felsefesi yalnızca bu meselelerle ilgileniyor ve kabaca hep aynı sonuca ulaşıyordu. Kuşkuculuk yerine *bilimi* öneriyordu; ancak, biraz daha dikkatli bakıldığında, onun biliminin ne denli kısıtlı olduğu da görülebiliyordu. Kuşku duyduğu her şeyi bir kenara bırakması ve evrenin nedensel olarak birbirleriyle etkileşime geçen maddi nesnelerden meydana gelmiş olduğu fakat bu nesnelerin hakiki karakterinin ve etkileşimlerinin bilinemez oldukları düşüncesi sonucunda, elinde yalnızca *a priori* bir materyalizm kalmıştı. Etik konusunda da benzer bir durumdaydı: Geleneksel öncüllerinden (hem Aristotelesçiler hem de hümanistlerden) kalan tüm karmaşık etik kuramları rafa kaldırdığı için, elinde yalnızca tek bir ilke kalmıştı: Ahlaki olarak kendimizi koruma yetkimiz vardı. Kendini koruma ilkesinin pratik gücünü Montaigne gibi kuşkucular zaten her zaman kabul etmiş oldukları için, Hobbes'un bir yaşam rehberi olma yolunda dayanak alabileceği pek bir şey kalmamıştı geriye.

O bakımdan, en nihayetinde onlarla benzer sonuçlara varmış olması pek de şaşırtıcı değil: İnsanın genel ahlakı-

nı ait olduğu vatanın yasaları oluşturur ve kişinin kendini koruma adına yaptığı her şey ahlaki açıdan kabul edilebilir olmalıdır. Aldığı bu konumun kapsamını daha da genişletmeye hazırdı; örneğin, tüm eserlerindeki pasajlar içinde en dobra olanlarından birinde, (daha önce de gördüğümüz gibi) şöyle bir iddiada bulunmuştu: "Sözgelimi, tuhaf ve şekli bozuk bir doğum gerçekleştiğinde yeni doğanın bir insan olup olmadığına Aristoteles ya da başka bir filozof değil, yasalar karar verecektir" (*Yasanın Öğeleri* II,10.8). Bir insanın ne olduğunun tanımını dahi bütünüyle egemenin tasarrufuna bırakıyordu: Bu konuda nesnel bir "maddi olgu" söz konusu bile olamazdı. Bir insanın ne olduğu sorusu aslında hâlâ geçerli: Kürtaj etrafında dönen yoğun tartışmalara bir bakın. Bu meseleler hakkında karar verilmesi için oluşturulan komisyonların başına bizler hâlâ filozofları atamaya devam ediyoruz; ve bu alanlardaki radikal kuşkuculuğun işaret ettiklerini ciddiye almaya, yaşamın en önemli konularında devlete –Hobbes'un yaptığı gibi– keyfi bir güç vermemek adına pek yanaşmıyoruz.

Gene de, şimdi olsa, çoğu insan Montaigne'in kuşağına ait kuşkucu göreciliği en azından destekler gibi görünürdü. Bugün bilim ve etik alanlarındaki kuşkuculuk hiçbir kuşakta görülmediği kadar ikna edici. Bir yandan ahlaki fikirlerin çokluğu ve bunların uyumsuzluğuna işaret eden o resmen antik diyebileceğimiz anlayış bizi bir kez daha etki altına alırken, bir yandan da, pek çok bilimsel varsayımın kültürel olarak belirlenmiş ve doğrulanmamış karakterine vurgu yapan bilim tarihçileri ve filozofları, modern Batı'ya özgü doğa bilimlerinin ayrıcalıklı bir geçerliği olduğu iddiasını çürütmeye çoktan başladı bile. Ne var ki,

hâlâ tam olarak ayırdına varamadığımız bir şey daha var, o da, bu her iki meseleyle de zekâ ve tutarlılıkla yüzleşen filozofların başında Hobbes'un geldiği gerçeği; bu bağlamda onunla kıyaslanabilecek tek kişi Hume, ancak bir kuşkucunun nasıl yaşaması gerektiği sorusuna verdiği yanıtın Hobbes'unkinden daha ikna edici olup olmadığı da belirsizliğini koruyor. Hume'un bu soruya verdiği yanıt şuydu: "Kuşkuculuğu çok fazla ciddiye almayın." – "Hakiki bir kuşkucu, felsefi kanaatlarinde olduğu gibi, felsefi şüpheleri konusunda da çekingen davranacaktır; ve her iki durumda da en ufak bir ikna etme talebinin sağladığı masum tatmini bile geri çevirmeyecektir." Hume da bu bağlamda Hobbes'u, daha önce de gördüğümüz gibi, aslında kuşkucu kılığına girmiş, hakiki bir dogmatist olmakla suçlamıştı. Fakat, Hobbes hem kuşkuculuğu hem de felsefeyi gayet ciddiye alan biriydi ve bu da, bir anlamda, o hep ürkek olmakla bilinen kişiliğini aşan bir cesaret gerektiriyordu.

O nedenle, Hobbes'un vardığı sonuçları beğenmiyor dahi olsak, gene de, kendimize Hobbes'la aslında ortak olabilecek inançlarımızın bütün bir içeriğiyle hangi noktaya kadar yüzleşebildiğimizi sormamız lazım. Bugünlerde insanlarda ahlaki göreciliğin bir çeşit liberal çoğulculuğu da beraberinde getirmesi gerektiği gibi bir düşünce hâkim: Yani, sözgelimi, modern dinsel hoşgörünün önünün dinsel dogmatizmin zayıflamasıyla açılmış olması gibi. Ancak, Hobbes'un çalışmaları, bunun böyle olması için hiçbir gerekçe olmadığını gösterir. Etraflı bir biçimde düşünülüp tasarlanan bir ahlaki görecilik, aslında, Leviathan'ın ortaya çıkmasına da yol açabilir; ve Leviathan da bir yandan eski hoşgörüsüzlükleri yıkarken yerlerine yenilerini

getirebilir. Bu ihtimalden kaçınmaya çalışabiliriz, ancak, sarsılmaz inanç durumumuza salt irademizi kullanarak yeniden geri de dönemeyiz, oysa, Leviathan'ı alt etmek için kullanılabilecek belki de yegâne şeydir bu (Eyüp de böyle yapmıştı). Antikçağ'ın kuşkucuları mutlak yetkeye sahip imparatorların yönetiminde yaşıyorlardı; Rönesans'takiler ise mutlakiyetçi kralların. Modern dünyanın katı ve yabancılaştırıcı devlet yapıları da kuşkucular için incelenmeye değer uygun bir manzara çiziyorlar; işte, Hobbes, bunun neden böyle olduğunu bize gösteren kişi olmuştu.

Ek Okuma

Oxford University Press, Hobbes'un toplu eserlerinin modern bir baskısını hazırlıyor. Şu ana dek baskıya dahil olan eserler, *De Cive*, yay. haz.: Howard Warrender (1984) ve iki cilt olarak *Correspondence* (Hobbes'un yazışmaları), yay. haz.: Noel Malcolm (1994-7). Bu proje tamamlanana dek şimdilik ulaşabileceğiniz tek toplu eserler örneği, *The English Works of Thomas Hobbes*, yay. haz.: Sir William Molesworth (11 cilt, Londra, 1839-45) ve *Thomae Hobbes (...) Opera Philosophica quae Latine scripsit Omnia*, yay. haz.: Molesworth (5 cilt, Londra, 1839-45).

Bunların dışında da kimi eserlerinin belli başlı baskıları mevcut: *Tractatus Opticus*, yay. haz.: F. Alessio, *Rivista critica di storia della filosofia* içinde, 18 (1963), s. 147-288; *De Homine*'nin bir bölümünün çevirisi, *Man and Citizen* içinde, yay. haz.:. Bernard Gert (Humanities Press, 1972); *Physical Dialogue*, çev.: Simon Schaffer, *Leviathan and the Air-Pump* içinde, S. Shapin ve S. Schaffer (Princeton, 1985); *Behemoth*, yay. haz.: Ferdinand Tönnies (Londra, 1889), tekrar baskısında M. M. Goldsmith'in (Londra, 1969) ve Stephen Holmes'un (Chicago, 1990) yeni giriş bölümleriyle; ve *A Dialogue between a Philosopher and a*

Student of the Common Law of England, yay. haz.: Joseph Cropsey (Chicago, 1971); Quentin Skinner, "Hobbes on Sovereignty; An unknown discussion", *Political Studies* 13 (1965), s. 213-18; ve Samuel I. Mintz, "Hobbes on the Law of Heresy: A New Manuscript", *Journal of the History of the Ideas* 29 (1968), s. 409-14.

Yaşamı

I. Bölüm'de Hobbes'un yaşamına ve metinlerinin kronolojisine dair verilen bilgilerin bir kısmı bana aitken, kalanı için editörlüğü G. A. J. Rogers ve Alan Ryan'a ait *Perspectives on Thomas Hobbes* (Oxford, 1988) içinde, s. 11-41'de yer alan "Hobbes and Descartes" başlıklı bölümden faydalanılmıştır. Hobbes'un yaşamını en renkli şekilde anlatan John Aubrey'nin *Brief Lives* (çeşitli baskıları mevcut) çalışmasıyken, en kesin ve tutarlı anlatı, Noel Malcolm'un hazırladığı *Correspondence* (Oxford-1994-7) çalışmasındaki notlarda ve en sona eklediği yaşamöykülerinde görülebilir. Hobbes'un yaşamının belirli evrelerine dair faydalı olabilecek bilgilere ulaşmak için göz atılabilecek kaynaklar şunlar: J, Jacquot, "Sir Charles Cavendish and his Learned Friends", *Annals of Sciences* 8 (1952); J. J. Hamilton, "Hobbes's Study and the Hardwick Library", *Journal of the History of Philosophy* 16 (1978); N. Malcolm, "Hobbes, Sandys and the Virginia Company", *Historical Journal* 24 (1981); Q. R. D. Skinner, "Thomas Hobbes and his Disciples in France and England", *Comparative Studies in Society and History* 8 (1966) ve "Thomas Hobbes and the Nature of the Early Royal Society", *Historical*

Journal 12 (1969). Hobbes'un eserlerindeki ilginç ikonografiyle ilgili incelemeler için bkz.: M. M. Goldsmith, "Picturing Hobbes's Politics?", *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 44 (1981) ve Keith Brown, "The Artist of the *Leviathan* Title Page", *British Library Journal* 4 (1978). Hobbes'la bağlantılı önemli mektuplar (özellikle *Leviathan*'dan bahsedilenler) için bkz.: [Anon], "Illustrations of the State of the Church During the Great Rebellion", *The Theologian and Ecclesiastic* 6 (1848), s. 161-75.

Hobbes'un entelektüel bağlamı

Hobbes'u konumlandırmış olduğum entelektüel bağlamın araştırılmasında yararlanılabilecek en iyi kaynaklar şunlar: Descartes, *Philosophical Writings*, çev.: John Cottingham, Robert Stoothoff ve Dugald Murdoch (Cambridge, 1984); Hugo Grotius, *De lure Belli ac Pacis*, çev.: F. W. Kelsey (Oxford, 1925); ve John Selden, *Table Talk*, yay. haz.: Frederick Pollock (Londra, 1927). Ayrıca bana ait olan, 'The "Modern" Theory of Natural Law', *The Languages of Political Theory in Early-Modern Europe* içinde, yay. haz.: Anthony Pagden (Cambridge, 1987), *Philosophy and Government 1572-1651* (Cambridge, 1993) ve (bir bakıma farklı bir açıdan) *Natural Rights Theories* (Cambridge, 1979) başlıklı çalışmalara da başvurulabilir. Hobbes'un düşüncelerini kendi öngördükleri bağlamlara oturtan diğer incelemeler arasından bazıları ise şöyle: Miriam M. Reik, *The Golden Lands of Thomas Hobbes* (Detroit, 1977); Johann P. Sommerville, *Thomas Hobbes: Political Ideas in*

Historical Context (Londra, 1992); Quentin Skinner'ın birbirleriyle bağlantılı olarak kaleme aldığı iki makale: G. E. Aylmer (yay. haz.), *The Interregnum* (Londra, 1972) içinde_"The Ideological Context of Hobbes's Political Thought", *Historical Journal* 9 (1966) ve "Conquest and Consent: Thomas Hobbes and Engagement Controversy"; ve Glenn Burgess, "Contexts for the Writing and Publication of Hobbes's *Leviathan*", *History of Political Thought* 11 (1990).

Genel felsefesi

Hobbes'un genel felsefesi üzerine yapılmış en iyi incelemeler muhtemelen şunlar: Richard Peters, *Hobbes* (Harmondsworth, 1956), Tom Sorell, *Hobbes* (Londra, 1986) ve J. W. N. Watkins, *Hobbes System of Ideas* (2. baskı, Londra, 1973). Hobbes'un düşüncelerinin farklı yönleri üzerine yazılmış denemelerin derlendiği dört başarılı çalışma ise şunlar: K. C. Brown (yay. haz.), *Hobbes Studies* (Oxford, 1965); M. Cranston ve R. Peters (yay. haz.), *Hobbes and Rousseau: A Collection of Critical Essays* (New York, 1972); G. A. J. Rogers ve Alan Ryan (yay. haz.), *Perspectives on Thomas Hobbes* (Oxford, 1988); ve Tom Sorrell (yay. haz.) *The Cambridge Companion of Hobbes* (Cambridge, 1995).

Bilimsel düşünceleri

Hobbes'un özellikle bilimsel düşüncelerine eğilen çalışmalar için yukarıdakilere ek olarak: F. Brandt, *Thomas*

Hobbes's Mechanical Conception of Nature (Copenhagen, 1928) ve A., Pacchi, *Convenzione e ipotesi nella formazione della filosofia naturale di Thomas Hobbes* (Floransa, 1965). Hobbes'un Boyle ve Wallis ile anlaşmazlıkları üzerine yapılan yorumlar için bkz.: S. Shapin ve S. Schaffer, *Leviathan and the Air-Pump* (Princeton, 1985). Hobbes'un optik bilimler üzerine çalışmalarının titizlikle incelendiği bir çalışma için bkz.: A. E. Shapiro "Kinematic Optics: A Study of the Wave Theory of Light in the Seventeenth Century", *Archive for the History of the Exact Sciences* 11 (1973). Terence Ball "Hobbes's Linguistic Turn"de, *Polity* 17 (1985), Hobbes'un dil üzerine düşüncelerini tartışırken, Noel Malcolm da, Rogers ve Alan Ryan'a ait *Perspectives on Thomas Hobbes* içinde yer alan "Hobbes and the Royal Society" başlıklı yazısında sıklıkla tartışılagelen bir konuya titizlikle eğiliyor.

Etik ve siyaset

Hobbes'un etiği ve siyaseti üzerine incelemelerde bulunmuş modern yazarlar genel olarak III. Bölüm'de yer verdiğim gruplarda yer alıyorlar. Hobbes'u özellikle modernitenin temsilcisi olarak değerlendirmeye alanlardan bazıları ise şöyle: C. B. Macpherson'un hazırladığı *Leviathan*'da bulunan ve Brown'a ait *Hobbes Studies*'de yeniden basılan "Hobbes's Bourgeois Man" başlıklı denemesi ve yine ona ait *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke* (Oxford, 1962) ve Leo Strauss'un *Natural Right and History* (Chicago, 1953) kitabında Hobbes üzerine olan bölüm ki *Hobbes Studies*'de de yeniden basılmıştır. Stra-

uss daha öncesinde tamamen Hobbes üzerine bir kitap da hazırlamıştır ayrıca: *The Political Philosophy of Hobbes. Its Basis and Genesis* (Oxford, 1936).

Hobbes'u bir toplumbilimci ya da (son dönemlerde) rasyonel karar kuramcısı olarak değerlendirmeye alanlar ise şöyle: Peters ve Watkins; M. M. Goldsmith, *Hobbes's Science of Politics* (New York, 1966); F. S. McNeilly, *The Anatomy of Leviathan* (Londra, 1968); David Gauthier, *The Logic of Leviathan* (Oxford, 1969); Jean Hampton, *Hobbes and the Social Contract Tradition* (Cambridge, 1986) ve Gregory S. Kavka, *Hobbesian Moral and Political Theory* (Princeton, 1986).

Hobbes'u hakiki bir ahlakçı olarak önemseyenler arasında yer alanlar (bu bağlam dışında hemfikir oldukları pek başka bir şey olmasa da): Yazdığı deneme Brown'a ait *Hobbes Studies*'de yeniden basılan A. E. Taylor; *Leviathan* için yazdığı meşhur giriş bölümünü de içeren ve Hobbes üzerine yazdığı denemelerinin derlendiği *Hobbes on Civil Association* (Oxford, 1975) çalışmasıyla Michael Oakeshott ve *The Political Philosophy of Hobbes: His Theory of Obligation* (Oxford, 1957) ile Howard Warrender. Warrender'in görüşlerinin bir özetine ayrıca Brown'ın *Hobbes Studies* çalışmasından da ulaşılabilir. Warrender ile ilgili tartışmalara dair en aydınlatıcı bilgilere bu derlemeden ulaşmak mümkün ancak ek olarak şunlara da göz atılabilir: Thomas Nagel, "Hobbes's Concept of Obligation", *Philosophical Review* 68 (1959) ve Q. R. D. Skinner, "Hobbes's *Leviathan*", *Historical Journal* 7 (1964). Hobbes'un etiği üzerine daha yeni incelemelerden bazıları ise şunlar: D. D. Raphael, *Hobbes: Morals and Politics*

(Londra, 1977); Richard E. Flathman, *Thomas Hobbes: Skepticism, Individuality and Chastened Politics* (Newburk Park/Londra, 1993); R. E. Ewin, *Virtues and Rights: The Moral Philosophy of Hobbes* (Boulder/Oxford, 1991); S. A. Lloyd, *Ideals as Interests in Hobbes's Leviathan: The Power of Mind over Matter* (Cambridge, 1992); ve bana ait olan "Hobbes's Moral Philosophy", *The Cambridge Companion to Hobbes*, yay. haz.: Sorell içinde. Ayrıca bkz.: Quentin Skinner, "Thomas Hobbes on the Proper Signification of Liberty", *Transactions of the Royal Historical Society*, Seri 5, 40 (1990).

Hobbes'un devlet düşüncesini de içeren özgül siyaset kuramını ele alan çalışmalar ise şunlar: Deborah Baumgold, *Hobbes's Political Thought* (Cambridge, 1988), Lucien Jaume, *Hobbes et l'Etat Représentatif Moderne* (Paris, 1986) ve Quentin Skinner, "The State", *Political Innovation and Conceptual Change*, yay. haz.: Terence Ball, James Farr ve Russell L. Hanson (Cambridge, 1989) içinde.

Son yapılan incelemelerin en önemli konularından biri ise Hobbes'un retorik karşısındaki tutumu ve genel etik ve siyaset düşünceleriyle bağlantısı. Bu doğrultuda göz atılabilecek belli başlı çalışmalar şöyle: David Johnston, *The Rhetoric of Leviathan: Thomas Hobbes and the Politics of Cultural Transformation* (Princeton, 1986); Tom Sorell, "Hobbes's Persuasive Civil Science", *The Philosophical Quarterly* 40 (1990) ve "Hobbes's UnAristotelian Political Rhetoric", *Philosophy and Rhetoric* 23 (1990); Raia Prokhovnik, *Rhetoric and Philosophy in Hobbes's Leviathan* (New York, 1991); ve Quentin Skinner, '"*Scientia civilis*" in classical rhetoric and in the early Hobbes', *Political Discourse*

in Early Modern Britain, yay. haz.: Nicholas Phillipson ve Quentin Skinner (Cambridge, 1993) içinde.

Din üzerine düşünceleri

Bu da ilginç ve yeni araştırmaların yapıldığı bir diğer alan. J. G. A Pocock'un *Politics, Language and Time* (Londra, 1972) kitabında yer alan "Time, History and Eschatology in the Thought of Thomas Hobbes" metniyle bunun öncülüğünü üstlendi. Ayrıca, yine ona ait bir başka metin için bkz. "Thomas Hobbes: Atheist or Enthusiast? His Place in Restoration Debate", *History of Political Thought* 11 (1990). Bu alanda Pocock'un ardından katkıda bulunanlardan bazıları ise şunlar: R. J. Halliday, T. Kenyon ve A. Reeve, "Hobbes's Belief in God", *Political Studies* (1983); D. Miller (yay. haz.) *The Nature of Political Theory* (Oxford, 1983) içinde Alan Ryan, "Hobbes, Toleration, and the Inner Life" ve Susan Mendus (yay. haz.), *Justifying Toleration* (Cambridge, 1986) içinde "A More Tolerant Hobbes?"; E. Giancotti (yay. haz.), *Proceedings of the Conference on Hobbes and Spinoza* (Urbino, 1988) içinde Edwin Curley, '"I Durst Not Write So Boldly": How to Read Hobbes's Theological-Political Treatise"; David Johnston, "Hobbes and Mortalism", *History of Political Thought* 10 (1989); A. P. Martinich, *The Two Gods of Leviathan: Thomas Hobbes on Religion and Politics* (Cambridge, 1992); ve bana ait diğer birkaç bağlantılı makale de şunlar: M. Hunter ve D. Wootton (yay. haz.) *Atheism from the Reformation to the Enlightenment* (Oxford, 1992) içinde "The Christian Atheism of Thomas Hobbes" ve Nicholas Phillipson ve

Quentin Skinner (yay. haz.), *Political Discourse in Early Modern Britain* (Cambridge, 1993) içinde "The Civil Religion of Thomas Hobbes".

Etkileri

Hobbes'un diğer yazarlar üzerindeki etkileriyle çağdaşları arasındaki itibarının izlerini süren çalışmalar şunlar: J. Bowles, *Hobbes and his Critics: A Study in Seventeenth-Century Constitutionalism* (Londra, 1951); F. M. Coleman, *Hobbes and America: Exploring the Constitutional Foundations* (Toronto, 1977); S. I. Mintz, *The Hunting of Leviathan. Seventeenth Century Reactions to the Materialism and Moral Philosophy of Hobbes* (Cambridge, 1962); ve P. Russell, "Hume's *Treatise* and Hobbes's *The Elements of Law*", *Journal of the History of Ideas* 46 (1985).

HOBBES

RICHARD TUCK

Türkçesi: NURSU ÖRGE

THOMAS HOBBES İLK BÜYÜK İNGİLİZ SİYASET FELSEFECİSİ SAYILIRKEN, ANITSAL ESERİ *LEVIATHAN* DA FELSEFE TARİHİNİN İLK MODERN ÇALIŞMALARINDAN BİRİ OLARAK TANINIR. İNSAN RUHUNU KAÇINILMAZ BİÇİMDE KÖTÜCÜL ADDEDEN HOBBES'UN KÖTÜMSER BİR ATEİST OLARAK SAHİP OLDUĞU ÜN BİR YANA, BU DURUMLA BAŞA ÇIKMAK İÇİN ÖNERDİĞİ TOTALİTER DEVLET DÜŞÜNCESİ DE KENDİSİNİ BUGÜNE DEK BİRÇOK TARTIŞMANIN MERKEZİNE OTURTMUŞTUR. BU ÇALIŞMA, HOBBES ETRAFINDA ÖRÜLEN ESRAR PERDESİNİ DAĞITIRKEN, ONUN BİLİM VE ETİK GİBİ ALANLARDA KUŞKUCULUĞU ÇÜRÜTMEK İÇİN GİRİŞTİĞİ AZAMETLİ PROJEDEN DE SÖZ AÇIYOR. MODERN FELSEFE TARİHİNDEKİ ETKİSİ ANCAK DESCARTES'LA KIYASLANABİLEN BİR DÂHİNİN ÖYKÜSÜ BU.

Kültür Kitaplığı: 158; Siyasetbilim: 10



D